
SE TAIRE E FAIRE

Virginal

DE L'HOMME

ET DE SES RAPPORTS

LES PLUS INTIMES.

DE L'HOMME

ET DE SES RAPPORTS

LES PLUS INTIMES,

OU

Essais sur l'analyse de la Sensation, la liberté de l'Homme, l'existence de Dieu, la nature de l'Ame, et sur la Mort.

SECONDE ÉDITION, revue, corrigée et augmentée.

TOME PREMIER.

A HAMBOURG.

1800.

Vignaud
2 vols

DE L'HOMME.

SOMMAIRE.

Je pose la main sur un fer brûlant, soudain je sens une douleur étendue (1), et soudain cette douleur me repousse et m'éloigne de ce fer brûlant avec une violence invincible. J'apperçois un objet aimable, séduisant, qui ravit, enchante tous mes sens, et soudain ce plaisir m'attire vers cet objet avec une force irrésistible. (Je suppose que l'une et l'autre de ces sensations est seule, unique dans le moment où je la sens.) A quelque temps de-là, en l'absence du fer brûlant et de l'objet aimable, je re-sens, quoique plus foiblement, cette même douleur et

(1) Si l'épithète d'étendue vous choque, effacez-la : elle est indifférente pour l'objet que j'ai en vue. Cependant, lisez avec attention la première des dissertations qui servent d'appendice à ce premier chapitre.

ce même plaisir. Voilà des faits que personne ne conteste. Cependant, c'est d'après ces faits incontestables que je vais prouver cette grande vérité ; que sentir les causes qui agissent actuellement sur nous, que re-sentir en l'absence de ces mêmes causes ce qui a été déjà senti lorsqu'elles agissoient sur nous, et enfin, qu'obéir forcément à l'impulsion de ces causes présentes ou absentes, est tout l'homme.

Après avoir établi ces vérités sur les preuves les plus évidentes, je discute l'importante question de l'existence de Dieu, sur laquelle tout homme sage doit avoir une opinion fixe, arrêtée, mais éclairée de toutes les lumières d'une raison cultivée, libre de passions, exempte de préjugés. Ensuite je dis deux mots sur la nature de l'ame, et finis par un chapitre sur la mort.

TABLE DES CHAPITRES

Contenus dans cet Ouvrage.

TOME PREMIER.

SOMMAIRE..... *page* v
CHAPITRE PREMIER. Analyse de la sensation.... 1
CHAP. II. Des objets..... 53
CHAP. III. Des idées, des notions et des abstractions..... 86
CHAP. IV. Du desir et de la volonté..... 204
CHAP. V. De la liberté..... 249
CHAP. VI. Du sentiment, considéré comme faisant partie de l'analyse de la sensation..... 332
CHAP. VII. Résumé et conclusion de tout ce qui précède..... 341

TOME SECOND.

CHAP. VIII. Dialogue sur Dieu..... *page* 1
CHAP. IX. De la nature de l'ame..... 369
CHAP. X. Sur la mort..... 378

CHAPITRE PREMIER.

Analyse de la sensation.

TOUTE sensation est un sentiment, une perception, une volonté; ou bien sentir, appercevoir et vouloir, sont même chose : c'est un effet un, simple, indivisible, d'une seule et même cause, quelle qu'elle soit.

§. 1. Par les yeux, je sens des couleurs et des figures étendues (1) ; par les oreilles, je sens des sons, des bruits étendus ; par le palais, je sens des goûts étendus ; par le toucher, du dur, du mou étendus, du froid, du chaud étendus, du rude, du raboteux, de l'uni, du doux étendus, &c.

§. 2. Mais, 1°. toute sensation est nécessairement agréable ou désagréable, plaisir ou déplaisir (2) ; car sentir n'est autre chose

(1) *Voyez* la note de la page première de l'*Introduction*.

(2) *Plaisir* ou *déplaisir*. J'avertis que dans tout ce chapitre je donne à ces deux mots la plus grande étendue possible, et que ces deux épithètes *agréable* et *désagréable* leur sont respectivement synonymes; que celui de *plaisir* s'étend à tout ce qui peut être agréable, depuis le plus petit plaisir, le plus mince intérêt, la

qu'avoir un plaisir ou un déplaisir (1).

Par les yeux, j'ai donc le plaisir ou le déplaisir de telle ou telle couleur, de telle ou telle figure; par exemple, j'ai le plaisir rose et le déplaisir noir, le plaisir que procure la beauté et le déplaisir que fait la vue d'un crapaud; par les oreilles, j'ai le plaisir ou le déplaisir de tels ou tels sons, de tels ou tels bruits : par exemple, j'ai le plaisir d'une voix mélodieuse et le déplaisir d'une lime qui agit sur du fer; par le nez, par le palais et par le toucher, j'ai également du plaisir ou du déplaisir, selon la nature des objets qui affectent ces sens.

---

plus petite convenance, jusqu'au plaisir le plus grand, l'intérêt le plus vif et le plus pressant, comme celui de *déplaisir* s'étend depuis le plus petit mal-aise, la plus petite déplaisance, jusqu'à la douleur la plus aiguë, la plus terrible et le chagrin le plus cuisant.

(1) Si vous pensez qu'il y a des sensations tellement indifférentes qu'elles ne soient jamais plaisir ou déplaisir, je ne vous contredirai pas. Faisons-en une troisième classe. Seulement je vous avertirai que je ne parle point de ces sortes de sensations, bien convaincu que tout le monde m'accordera que, s'il y en a de telles, elles n'influent en rien sur nos actions : et je ne veux parler dans tout le cours de cet ouvrage que de celles qui nous déterminent à agir. Cependant lisez la seconde dissertation qui suit ce premier chapitre.

§. 3. Mais, 2°. le plaisir est ce qui attire, et *le* déplaisir ce qui repousse. Que seroit-ce, en effet qu'un plaisir qui n'attireroit pas? Et quelle chose attireroit l'être sensible, si ce n'étoit le plaisir? Que seroit-ce qu'un déplaisir qui ne repousseroit pas? Et quelle chose repousseroit l'être sensible, si ce n'étoit le déplaisir?

Donc, sentir de quelque manière que ce soit, c'est être attiré par un plaisir ou repoussé par un déplaisir; donc, voir, ou, ce qui est la même chose, avoir par les yeux un plaisir attirant ou un déplaisir repoussant, est un effet un, simple, indivisible, d'une seule et même cause, *celle* qui agit sur les yeux. Donc, entendre, ou, ce qui est la même chose, avoir par les oreilles un plaisir attirant ou un déplaisir repoussant, est un effet un, simple, indivisible, d'une seule et même cause, celle qui agit sur nos oreilles; et de même pour les autres sens.

§. 4. Mais, 3°. les plaisirs ne se ressemblent pas, non plus que les déplaisirs. En effet, nous distinguons parfaitement les plaisirs entr'eux, ainsi que les déplaisirs. Personne ne confond le plaisir rose (couleur) avec le plaisir ambre (odeur), avec le plaisir pêche (goût), ni même avec le plaisir

vert (couleur). Personne ne confond le déplaisir noir (couleur) avec le déplaisir punaise (odeur), avec le déplaisir manne (goût).

§. 5. Il suit de tout ce que nous venons de dire qu'une sensation, quelle qu'elle soit, est un *tel* plaisir attirant ou un *tel* déplaisir repoussant, et conséquemment qu'elle est une, simple, indivisible; car un *tel* plaisir n'est qu'un plaisir tellement caractérisé, qu'on le distingue parfaitement de tout autre; et ce caractère n'ôte sûrement rien à sa simplicité. Ainsi le plaisir rose (odeur) est simple, quoique bien distingué du plaisir œillet (odeur). Et quant au mot attirant, comme il ne seroit ici que redondant, s'il n'y étoit pour fixer l'attention sur le propre du plaisir, qui est d'attirer l'être sensible, il n'altère pas non plus sa simplicité, son indivisibilité.

Et de même, un *tel* déplaisir est un déplaisir tellement caractérisé, qu'on le distingue de tout autre, et le mot de repoussant n'est là que pour fixer l'attention sur le propre du déplaisir, qui est de repousser l'être sensible.

§. 6. Cependant, quoique toute sensation soit une, simple, indivisible, nous l'avons

analysée, parce qu'il nous étoit utile de la considérer sous trois aspects différens; et voici les noms que nous avons donnés aux trois parties de notre analyse.

§. 7. 1°. A tous les *caractères* distinctifs des plaisirs attirans et des déplaisirs repoussans, nous avons donné les noms génériques d'*objets* et d'*idées*.

Nous donnons le nom d'*objet* à ce qui caractérise une sensation première, ou reproduite en nous par la même cause, quelle qu'elle soit, qui, pour la première fois, l'a produite en nous.

Nous donnons le nom d'*idée* à ce qui caractérise une sensation re-sentie en l'absence de la cause, quelle qu'elle soit, qui l'a produite en nous la première fois.

Exemple. Pour la première fois, je vois un ananas; selon la première définition, cet ananas est ici *objet*, parce qu'il caractérise une sensation première, une sensation que je n'ai jamais eue; et cet ananas sera toujours *objet* toutes les fois que je le verrai par les yeux du corps, puisque, selon cette même définition, la sensation que j'aurai alors sera produite par la même cause qui m'a donné cette pareille sensation la première fois. Mais lorsqu'en l'absence de

cet ananas, je re-sentirai la même sensation, le caractère qui la distinguera alors s'appellera *idée*, parce que, selon la seconde définition, cette sensation est re-sentie en l'absence de la cause qui l'a produite en moi la première fois.

Ces mots *objet* et *idée* ne signifient donc en général que ce qui caractérise les sensations; ils ne servent qu'à indiquer sous quel aspect on considère une sensation; car voir un objet ou avoir une idée, est avoir un *tel* plaisir attirant ou un *tel* déplaisir repoussant.

Nous particularisons le mot générique *idée*, en ajoutant à ce mot ce qui, en effet, caractérise *tel* plaisir ou *tel* déplaisir ; et nous disons : J'ai l'idée de la couleur verte, l'idée d'un œillet, l'idée d'un palais, d'un mal de dents, de la douleur de la goutte, etc. Et quant aux *objets*, nous les particularisons en nommant l'objet particulier qui caractérise une sensation ; et nous disons : Je vois une rose, une masure ; j'entends un violon, un rossignol ; j'ai la migraine, un point de côté, etc. (1).

(1) Remarquez que ce qui caractérise une sensation est ce qui, selon le penchant invincible de notre nature, nous paroît en être la cause.

§. 8. 2°. Nous avons nommé *desir* ou *volonté* l'attirant des plaisirs et le repoussant des déplaisirs, comme s'ils pouvoient être séparés de ce qui les caractérise (ce que nous avons appelé *objet* ou *idée*), et de ce qu'ils ont d'agréable ou de désagréable.

Nous donnons le nom de *desir* à l'attirant du plaisir ou au repoussant du déplaisir d'une sensation qui, entre plusieurs autres attirans ou repoussans, agit sur nous plus ou moins vivement, sans être celui qui nous domine, qui nous entraîne, nous décide, qui enfin nous détermine (1).

---

(1) Ceux qui mettent de la profondeur dans leurs recherches, ceux qui veulent une exactitude rigoureuse dans le raisonnement, doivent sentir combien il est difficile, dans ces matières abstruses, de faire naître dans l'esprit des lecteurs précisément la même idée que l'on a; ils savent que les mots dont on est obligé de se servir, réveillent presque toujours des idées accessoires, lesquelles, étant étrangères ou même incohérentes à l'idée principale qu'un auteur voudroit présenter seule à son lecteur, détournent bien souvent ce dernier du but où l'auteur voudroit le conduire directement; et qu'en conséquence, il est souvent nécessaire, pour se faire bien comprendre, de rejeter le mot propre pour lui en substituer un métaphorique; et encore qu'il est important que le lecteur fasse quelques efforts pour bien comprendre le sens

Nous donnons le nom de *volonté* à l'attirant du plaisir ou au repoussant du déplaisir d'une sensation qui nous domine, nous entraîne, nous décide, nous détermine, et qui enfin est le moteur d'une action toutes les fois que nous avons le pouvoir d'agir.

Exemple. « Je desire bien manger, dit un » malade prudent. — Eh bien ! mangez. — » Oh ! je ne veux pas ; cela m'incommode- » roit ». Dans cet exemple, c'est le repoussant de la crainte d'être incommodé que nous appelons *volonté*, parce qu'il domine, entraîne, décide, etc. et l'attirant du plaisir de manger est ce que nous nommons *desir*, parce qu'il sollicite seulement plus ou moins vivement sans dominer, sans entraîner, sans être victorieux.

§. 9. 3°. Enfin nous donnons le nom de sentiment aux plaisirs et aux déplaisirs des sensations, considérés comme séparés, 1°. de ce qui les caractérise, ce que nous avons nommé *objet* ou *idée* ; 2°. de ce qu'ils ont

---

qu'un auteur a voulu donner à ses expressions, parce que, quelque sévérité, quelque scrupule, qu'il apporte dans le choix de ses mots, jamais ils ne rendront rigoureusement, littéralement, sa pensée. Bien saisir l'ensemble d'un ouvrage, est le seul moyen d'en bien comprendre tous les détails.

d'attirant ou de repoussant, ce que nous avons nommé *desir* ou *volonté*, réservant le nom de sensation pour la chose non ainsi analysée. *Exemple.* « J'ai de la joie, j'ai du » plaisir, je suis heureux, j'ai du chagrin, » je souffre, &c. », sans dire ce qui caractérise cette joie, ce chagrin ou cette douleur, et sans dire où l'un de ces sentimens entraîne et d'où l'autre repousse.

§. 10. Ainsi donc chacun de ces mots, *objet* ou *idée*, *desir* ou *volonté*, et *sentiment*, ne sert qu'à indiquer sous quel aspect on envisage cet effet un, simple, indivisible, *sentir*. Je dis un, simple, indivisible; car, encore une fois, une sensation est nécessairement plaisir ou déplaisir, et tout plaisir attire nécessairement et est nécessairement caractérisé : de même que tout déplaisir nécessairement repousse et nécessairement est caractérisé. Ainsi, quoiqu'une sensation soit un effet un, simple, indivisible, cependant elle nous fait vouloir, nous montre l'objet de notre volonté et nous en donne le motif.

Avant d'aller plus loin, fixons un moment une vue attentive sur ces trois manières d'envisager une sensation, pour nous bien convaincre de cette vérité, d'où découlent toutes les connoissances morales de

l'homme, savoir, que sentir, vouloir et connoître, sont même chose : que c'est un effet un, simple, indivisible, d'une même cause, quelle qu'elle soit.

PREMIER EXEMPLE.

Objet ou idée.

« J'ai une épine au pied » (épine au pied est ici *objet* et non idée ; c'est une chose présente et non un souvenir). — Comment le savez-vous ? — Par l'espèce de douleur que je ressens (sentiment) — Que faire ? — Qu'on me l'ôte (volonté.)

Dans cet exemple épine au pied est l'objet (1), c'est-à-dire, ce qui caractérise la

(1) Je crois n'avoir pas besoin d'avertir ici que ce n'est point aux causes de mes sensations que je donne le nom d'*objets*, mais à ce que je vois, à ce que j'apperçois, enfin à ce qui caractérise mes sensations, à ce qui les fait distinguer entre elles, sans m'inquiéter si les causes de mes sensations ressemblent ou non à ce qui les caractérise. Je vois un œillet ; que sais-je si la cause qui me donne cette sensation, ressemble à ce que je vois ? L'œillet que je vois est coloré ; je le flaire, il est odorant ; je le touche, il est frais, doux, souple, etc. La cause qui me donne cette sensation est-elle colorée, est-elle odorante, est-elle fraîche, douce,

douleur, ce qui la fait distinguer de toute autre. Bien certainement sans l'épine, je n'aurois pas cette *telle* douleur ; et sans cette *telle* douleur, ou sans cette *telle* sensation douloureuse, je n'aurois pas connoissance de l'épine au pied. Enfin, épine au pied n'est pas autre chose qu'une sensation douloureuse, qu'une douleur. Mais cette douleur, ainsi que toute autre douleur, est nécessairement repoussante, c'est-à-dire, volonté ou desir de ne la plus sentir, et dans cet exemple, c'est volonté d'ôter l'épine.

Donc en général, voir un *objet* ou avoir une *idée*, c'est avoir, 1°. un sentiment ou sensation : car un objet vu ou une idée apperçue, sont nécessairement choses senties : le contraire seroit une absurdité. Ce seroit sentir et ne pas sentir ; appercevoir et ne pas appercevoir. 2°. C'est avoir un *tel* sentiment

---

souple, etc.? Je l'ignore, et je vois que je suis condamné à l'ignorer toujours; car je ne puis sentir que moi, et non autre chose.

Cependant, par un penchant invincible de notre nature, nous sommes portés à attribuer aux causes extérieures de nos sensations tout ce que nous sentons par elles, étendue, figure, couleur, odeur, saveur, tout enfin, excepté les sentimens de plaisir ou de douleur qu'elles nous font éprouver.

ou sensation : car tout objet ou idée a toujours un caractère qui le distingue de tout autre objet ou idée. 3°. — une telle volonté : puisque tout objet ou toute idée est une sensation ; que toute sensation est plaisir ou déplaisir ; que tout plaisir attire, comme tout déplaisir repousse ; et enfin que cet attirant ou repoussant est même chose que desir ou volonté. Donc, dans cet exemple, objet, sentiment et volonté, ou bien appercevoir, sentir et vouloir, sont absolument même chose ; c'est un effet un, simple, indivisible, d'une seule et même cause : épine au pied.

SECOND EXEMPLE.

Desir ou volonté.

« Je veux (volonté) » — quoi ? — un tel livre (*objet* si le livre est présent, et *idée* s'il est absent). — Pourquoi ? — Parce qu'il me fait plaisir (sentiment).

L'explication de cet exemple est encore bien simple, bien naturelle : car qu'est-ce avoir une volonté, sinon sentir un tel plaisir ou un tel déplaisir ; c'est-à-dire, un plaisir caractérisé ou un déplaisir caractérisé ? Or dans cet exemple, ce qui caractérise le plaisir est un tel livre, et le plaisir que doit

faire sa possession est volonté de se le procurer. Cette volonté n'est point séparée du plaisir : c'est le plaisir lui-même, et ce plaisir est toujours un sentiment simple quoique caractérisé : et ces mots, *je veux*, ne servent qu'à faire entendre aux autres, que le plaisir de posséder ce livre me sollicite assez vivement pour être dans ce moment le plaisir dominant, celui qui me meut, me pousse, m'entraîne.

Donc en général : avoir une volonté ou un desir n'est autre chose que sentir un *tel* plaisir attirant, ou un *tel* déplaisir repoussant. Je dis un *tel ;* car quand on veut, on veut nécessairement quelque chose : il seroit absurde de vouloir, quoi ? rien. Je dis encore plaisir attirant ou déplaisir repoussant ; car on ne peut s'approcher que de ce qui plaît, ou s'éloigner que de ce qui déplaît.

Donc, dans cet exemple, volonté ou desir, sentiment, objet ou idée, ou bien vouloir, sentir et percevoir, sont absolument même chose ; c'est un effet un, simple, indivisible, d'une seule et même cause, un tel livre.

TROISIEME EXEMPLE.

Sentiment.

« Je suis dans l'impatience » (Sentiment). — Et de quoi ? — de voir arriver mon frère chéri. (*idée* puisque le frère est absent.) — Vous voudriez donc qu'il arrivât promptement ? — Sans doute je le voudrois (volonté).

Dans cet exemple, le sentiment est caractérisé par le frère et le retard de ce frère ; et quoique caractérisé il n'en est pas moins simple : et encore il n'en est pas moins simple, quoiqu'il soit pénible. Ainsi l'odeur d'une rose est un sentiment simple, quoiqu'il soit odeur ; odeur de rose, odeur agréable. Mais ce qu'il y a de pénible dans ce sentiment de cet exemple, est même chose que volonté de le voir cesser, c'est-à-dire *volonté* de voir arriver ce frère.

Donc sentiment, objet ou idée, desir ou volonté, ou bien sentir, appercevoir et vouloir, sont absolument même chose ; c'est un effet un, simple, indivisible, d'une seule et même cause : le retard de l'arrivée d'un frère chéri.

Enfin, car je ne puis quitter cette vérité

sur laquelle seule s'élève tout l'édifice de la connoissance de l'homme, sans faire un dernier effort pour la rendre bien familière, en la rendant aussi sensible, aussi palpable qu'elle me le paroît.

Qu'on me permette donc une supposition, non pour faire une comparaison, elles clochent toutes; mais uniquement pour faire mieux sentir ce que je sens et comme je le sens, et ce que, peut être, faute de talens, je ne rends pas assez clairement.

Soit une bille au milieu d'un billard frappée tantôt par l'une des masses A, B, C, qui chacune l'approche plus ou moins de la bande M, et tantôt par l'une des masses X, Y, Z, qui chacune l'éloigne plus ou moins de cette même bande, M.

Supposons que la bille sente non-seulement le coup de masse, mais encore qu'elle ait assez de sensibilité pour distinguer la masse qui l'a frappée, et de plus qu'elle ait du plaisir à s'approcher de la bande M, et du déplaisir à s'en éloigner.

Cela supposé: je dis que bien certainement le coup donné par une des masses ou bien reçu par la bille est un, simple, indivisible; que cependant ce coup est senti; que ce sentiment est plaisir ou déplaisir,

selon que ce coup approche ou éloigne la bille de la bande M: et enfin, que ce plaisir ou déplaisir est caractérisé, puisque la bille distingue la masse qui l'a frappée, et qu'elle connoît que son plaisir ou déplaisir vient de ce que cette masse l'éloigne ou l'approche de la bande M.

Le sentiment du coup de masse est simple: personne ne peut le contester; il est encore simple quoique agréable ou désagréable; c'est seulement un plaisir ou une peine. Il est encore simple quoique distingué, caractérisé; quoique par sa nature il fasse connoître la masse qui a frappé, et l'effet qu'elle produit d'approcher ou d'éloigner de la bande M.

Or, la bille est l'homme, les masses sont les objets ou idées: avec cette différence, que c'est le choc seul qui déplace la bille indépendamment du plaisir ou du déplaisir que lui donne ce coup selon la supposition, et que l'homme n'est mu que par le plaisir ou le déplaisir; et ce plaisir ou ce déplaisir senti est ce que nous avons nommé volonté ou desir. Le but unique de cette supposition ou comparaison est de bien faire comprendre ma pensée, qui est que objet ou idée, desir ou volonté, et sentiment; ou

bien que voir, vouloir et sentir, sont un; que c'est un effet un, simple, indivisible, d'une seule et même cause, quelle qu'elle soit. Ainsi n'y cherchez pas autre chose.

Il est donc incontestablement démontré dans ce chapitre, que objet ou idée, que sentiment, et que desir ou volonté, ou, ce qui est la même chose, qu'appercevoir, sentir et vouloir, sont absolument même chose: que c'est un effet un, simple, indivisible, d'une seule et même cause, quelle qu'elle soit.

Avant d'aller plus loin, je crois nécessaire de m'expliquer ici. Par cette expression, une, simple, indivisible, je veux seulement dire que toute sensation est toujours indivisément et à la fois perception, volonté, et sentiment: que ce n'est que pour la facilité de s'exprimer et de se faire entendre que nous regardons toute sensation sous ces trois aspects, sans vouloir faire penser que je regarde le soutien de la sensation, qu'on appelle *esprit, ame*, comme, *un, simple, indivisible*; parce que, ne connoissant en aucune manière ce soutien, dire ce qu'il est seroit une sottise.

Nous conclurons de ce premier chapitre que, toutes les fois que l'homme a une sen-

sation, il a nécessairement connoissance de quelque chose; que nécessairement il a un desir ou une volonté; et par une analogie à laquelle il est bien difficile de nous refuser, nous devons penser que tout animal, que tout être enfin qui a une sensation, nécessairement connoît et veut; d'où il résulte que l'homme, quant au moral, doit être rangé dans la classe des animaux, et même dans celle de tout être sensible; mais que, par l'étendue de sa mémoire, par la multitude et les nuances prodigieuses de ses sensations, par la mobilité de ses organes pensans, par le don de la parole, l'usage de ses mains, &c. il est non-seulement le premier de tous les êtres sensibles, mais encore fort au-dessus de tous ceux que nous connoissons.

Qu'elle est grande, sublime et intéressante cette vérité que APPERCEVOIR, SENTIR ET VOULOIR, SONT MÊME chose, que C'EST UN EFFET UN, SIMPLE, INDIVISIBLE, D'UNE SEULE ET MÊME CAUSE, QUELLE QU'ELLE SOIT! Cette vérité est si féconde, qu'elle est le précis de toutes les connoissances morales sur l'homme. Toutes les facultés morales de l'homme sont tellement et si évidemment comprises dans cette analyse de la

sensation, que tout esprit réfléchi, exempt de préjugés et avide de la vérité, les y découvrira sans peine. De quelle importance n'est-il donc pas de la bien méditer, de s'en bien convaincre, de s'en bien pénétrer ! Tout cet ouvrage n'est que le développement de cette vérité première, la plus précieuse, la plus importante de toutes, puisqu'elle nous fait connoître le premier des êtres de la nature, dont les rapports multipliés et sentis tous les instans de notre vie, font presque seuls toutes nos peines et tous nos plaisirs.

Quoique les deux dissertations qui suivent ne soient pas absolument nécessaires pour le but que je me suis proposé, cependant elles méritent qu'on les lise avec quelque attention.

APPENDICE DU PREMIER CHAPITRE.

Première dissertation, sur ces expressions plaisir, douleur, sensations étendues.

Je vais donner dans cette dissertation les raisons qui me portent à croire toutes nos sensations étendues. Cette question me paroît très-intéressante : bien sûrement elle

mérite un nouvel examen de la part des philosophes.

Je dirai donc que, comme cette assertion que toutes nos sensations sont étendues, contredit de la manière la plus absolue la façon de penser de ceux qui ont le mieux considéré ce qui concerne la nature humaine, je ne l'ai avancée qu'après m'être examiné long-temps avec la plus scrupuleuse attention, qu'après avoir consulté les enfans, les femmes, les hommes, qui, n'ayant jamais réfléchi sur ces matières, sont à cet égard sans préjugés, et disent tout bonnement ce qu'ils sentent et comme ils sentent.

Tous m'ont dit que le bruit des vents, du tonnerre, leur paroît tenir un espace considérable : qu'une voix forte, sonore, éclatante, leur paroît remplir la chambre où elle se fait entendre ; que le bruit du canon, d'une cloche, les frappe d'une manière étendue ; qu'une couleur, une distance, une odeur, un goût, &c. leur paroissent étendus ; que jamais ils n'ont senti de douleur sans étendue.

Mais entrons en matière, et discutons attentivement ce sujet : il en vaut bien la peine.

A. J'ai devant les yeux, sur un fond bleu,

un quarré blanc dont les côtés ont quatre pouces : voilà une telle sensation de blanc. Si, par une ligne rouge, je coupe ce quarré blanc en deux rectangles blancs de quatre pouces de base sur deux pouces de hauteur, ou je ne verrai rien, ou je verrai le quarré coupé en deux rectangles. Si donc je vois la ligne rouge partageant le quarré, est-ce que ma sensation de blanc n'est pas partagée, coupée en deux étenduement ? Si elle n'est pas coupée en deux étenduement, qui m'a appris que le quarré blanc que je voyois a été coupé en deux rectangles blancs ? Je vois une pomme, voilà encore une telle sensation. On la coupe en deux ; si ma sensation de pomme n'est pas coupée en deux étenduement, comment la vois-je coupée en deux ?

B. Sans doute que vous voyez le quarré coupé en deux rectangles, la pomme coupée en deux morceaux : mais chaque moitié du quarré et de la pomme vous donne une nouvelle sensation simple, indivisible, comme la première. La cause d'une sensation peut être divisée, mais non la sensation. Un plaisir, une douleur, une sensation, une pensée enfin, ne peuvent être divisés ; donc elles ne sont point étendues.

A. Pour répondre à cette objection pressante, que la science et non l'expérience a dictée, reprenons l'analyse de la sensation.

Quoique une, simple, indivisible, la sensation est objet ou idée, desir ou volonté et sentiment. Nous venons de le prouver.

Cela posé, je suppose mon ame imprégnée d'une telle couleur, d'une telle odeur, d'un tel son, d'un tel goût, d'un tel attouchement, &c. douloureux. Ces objets douloureux, j'en ai la perception, le sentiment, et ils me font nécessairement desirer, vouloir, un changement d'état.

Or, je dis que ces objets douloureux sont étendus, vus, senti étendus. Mais que le *moi* qui apperçoit, qui sent, qui veut, est inétendu. Parce que le *moi*, qui se replie sur *moi* pour considérer ce qui se passe en *moi*, ne peut être étendu. Le *moi* passif est étendu; le *moi* actif ne l'est point. Ainsi un morceau de cire, supposé sensible et capable de volonté, sent l'empreinte d'un cachet et a une volonté (1). Ce qui reçoit l'empreinte est étendu;

(1) Je tâche à me faire entendre, et ne veux point faire de comparaison. Quand on veut raisonner sur la nature totalement inconnue de l'ame, on ne peut dire que des choses bien vagues. Et puis, comment faire

mais le sentiment et la volonté qu'en a la cire sont inétendus. De même ce qui en *moi* reçoit, souffre l'action d'une cause quelconque, est étendu, mais le *moi* appercevant, sentant ce qui se passe en *moi*, est inétendu, ainsi que le *moi* voulant.

Quant à la *pensée*, comme elle est toute perception active, soit que cette perception soit attentive, comparante, réfléchissante, jugeante, raisonnante, &c. (voyez le chapitre VII), en distinguant dans la pensée, 1°. le *moi* imprégné d'un objet ou d'une idée étendue, vue, senti étendue; 2°. la perception, le sentiment et la volonté, qui sont inétendus, la pensée est ou n'est pas étendue, selon qu'on la considère sous l'un ou l'autre aspect (1).

---

passer dans la tête des autres les idées, les pensées, qu'on a sur un objet qui ne peut tomber sous les sens? Cela me paroît bien difficile. Tenons-nous-en donc, sur ce sujet, aux effets et à l'expérience.

(1) Condillac, dont j'honore la mémoire, commence ainsi son Traité des Sensations, chap. 1, §. 1: *Les connoissances de notre statue bornée au sens de l'odorat, ne peuvent s'étendre qu'à des odeurs.* Cela est évident; mais quand il ajoute: *Elle ne peut pas plus avoir les idées d'*étendue, *de figure, ni de rien qui soit hors d'elle, que celles de couleurs, de son, de sa-*

Voilà ce que la science pourroit répondre à l'objection de la science. Dans un moment l'expérience y répondra d'une façon plus victorieuse et moins sujette à dispute.

Mais vous qui me faites cette objection qu'une douleur, une sensation, une pensée, ne peuvent être partagées, par la raison, dites-vous, qu'elles ne sont point étendues; quand vous avez un mal de tête, un point au côté, un rhumatisme, &c. ne dites-vous pas, ainsi que les enfans, les femmes et les

---

teur, etc. cela exige explication. Sans doute que, dans cette supposition, la statue ne peut avoir les idées de figure, de couleur, de son, de saveur, etc. mais que ces sensations d'odeurs ne soient pas *senti étendues*, voilà ce que Condillac auroit dû prouver. Ainsi, son premier pas est pour le moins hasardé, et peut-être est une erreur.

Et prenant ensuite cette première assertion pour une vérité, Condillac fait une sortie contre les philosophes matérialistes. Il dit, même chapitre, §. 3, *que les philosophes à qui il paroît si évident que tout est matériel, se mettent pour un moment à la place de la statue, et qu'ils imaginent comment ils pourroient soupçonner qu'il existe quelque chose qui ressemble à ce que nous appelons matière.* Ou cette phrase ne dit rien que de très-trivial, ou elle marque dans l'auteur une précipitation bien présomptueuse.

bonnes gens, qui, n'ayant jamais plié leur raison sous le joug d'une fausse science, disent tout bonnement ce qu'ils sentent et comme ils le sentent : « Ma douleur me tient » depuis cet endroit jusqu'à celui-ci, elle » s'étend depuis cette partie jusqu'à cette » autre ». Si vous ne sentez point votre douleur étendue, pourquoi vous exprimer ainsi? Vous parlez donc contre votre sentiment.

D'après mon expérience, je dis que toutes nos sensations nous donnent l'idée de l'étendue; ou plutôt, pour parler plus correctement selon ma façon de sentir, je dis que toutes nos sensations sont étendues : toutes sans en excepter une seule, pas même celle de la joie, du chagrin, de l'espoir, de la crainte, de l'amitié, de la haine, de la colère, &c. L'une se fait sentir par un épanouissement du cœur, l'autre par un serrement de ce même viscère; celle-ci par une dilatation du diaphragme, celle-là par une contraction de cet organe; cette autre par un feu subit qui monte à la tête, cette autre par un froid qui tout-à-coup se répand par tout le corps, &c. Toutes enfin paroissent étendues. Otez tous ces différens sentimens d'étendue, et toutes ces sensations s'évanouissent.

B. Mais cette étendue, qui se joint à toutes nos sensations, n'est qu'apparente.

A. Et c'est ce que je dis en partie. Je dis que toutes nos sensations me paroissent étendues, cela veut bien dire, je crois, que je les sens étendues. Comme quand je dis qu'une chose me paroît rouge, amère, cela veut dire que je la vois rouge, que je la sens amère. Si cette apparence est trompeuse, illusoire, ce ne peut être que pour ceux qui assurent que les causes qui leur donnent des sensations étendues ressemblent à ces sensations : qu'elles sont étendues comme elles, colorées, froides, sonnantes, &c. comme elles. Et c'est ce que je n'assure point. Mais s'il est une circonstance dans la vie où l'on soit bien sûr de ne point se tromper, c'est lorsque l'on dit ce que l'on sent et comme l'on sent.

Enfin accordez-vous avec vous-même. Vous ne voulez pas que nos sensations soient étendues, et cependant vous avancez par-tout dans vos livres doctrinaux, que le toucher est le seul sens qui vous donne l'idée de l'étendue. N'y a-t-il pas dans ce raisonnement une contradiction et une erreur ?

Une contradiction : en ce que vous dites qu'aucune de nos sensations n'est étendue, et que cependant le toucher nous donne

l'idée de l'étendue. Or, comment le toucher peut-il nous donner l'idée de l'étendue, si nos sensations qui dérivent de ce sens ne sont pas étendues? si le dur, le froid, le chaud, &c. ne nous paroissent pas étendus? Or, une sensation qui paroît étendue, est bien sûrement une sensation senti étendue.

Une erreur: en ce que vous refusez aux autres sens ce que vous accordez au toucher. Car sans entrer ici dans une autre discussion, savoir auquel des deux sens de la vue ou du toucher nous avons le plus d'obligation pour le grand nombre d'idées qu'ils nous donnent, et encore savoir lequel des deux nous donne de l'étendue une connoissance plus particulière, plus intime, plus profonde: comment, par quelle raison avons-nous accordé au seul toucher la faculté de nous faire connoître l'étendue, et en avons-nous dépouillé tous nos autres sens; tous, jusqu'aux yeux, ces organes admirables que nous savons bien être enrichis par la nature de tous les instrumens propres à nous faire voir des grandeurs et des distances? De plus, vous assurez que la couleur, prise pour exemple, ne peut exister sans étendue. Donc, selon vous, dès que vous voyez de la couleur, vous voyez né-

cessairement une étendue colorée. Si les yeux ne peuvent voir de l'étendue, à quoi servent toutes ces règles d'optique, toute cette science de rayons divergens, convergens? Pourquoi vois-je les objets plus grands d'un œil que de l'autre? Pourquoi de deux objets en vois-je un plus grand que l'autre? Si je ne vois point d'étendue, je ne dois rien voir de plus grand ni de plus petit. Est-ce ma main qui a montré à mon œil à voir les objets plus grands quand il regarde au travers d'un verre lenticulaire? La main! quelle folie! Enfin voir des couleurs sans voir de l'étendue, c'est, ce me semble, voir et ne pas voir.

Que tous les sens s'aident réciproquement, à la bonne heure. Que par les secours l'un de l'autre, les sens acquièrent de la justesse, de la précision, de la finesse, de l'étendue même; soit. Mais que sans le nez l'oreille ne puisse entendre, que sans l'oreille le palais ne puisse goûter, que sans la main l'œil ne puisse voir, c'est ce qui ne peut s'admettre; car voir de la couleur inétendue est assurément ne rien voir; ce qui n'est point étendu n'est point fait pour être saisi par nos sens. L'œil ou la main apprendront à mon oreille que tel son vient d'un flageolet

et tel autre d'un cor. Mais mon oreille ne doit certainement pas à mon œil ni à ma main d'entendre ces deux sons et de les trouver fort différens l'un de l'autre. Elle leur devra seulement de savoir que le son doux vient du flageolet, et le bruyant du cor. Autre exemple : il n'appartient qu'au toucher de connoître la liquidité et la fermeté. Cependant il peut apprendre à l'œil, non pas à voir la liquidité ni la fermeté, la nature ne l'a point fait pour cela, mais à juger pour ainsi dire par la couleur, par l'apparence, que telle étendue est liquide ou ferme. Alors l'œil est pour l'une cause efficace de l'idée de la couleur étendue, et en même temps cause occasionnelle de l'idée de *liquidité et de fermeté* étendue, comme l'oreille, lorsqu'on profère un mot, est cause efficace de tel bruit, de tel son étendu, et cause occasionnelle de l'idée attachée à ce mot.

Mais si le toucher nous fait sentir l'étendue pesante, l'étendue plus ou moins résistante, unie ou raboteuse, froide ou chaude, &c. la vue nous la fait sentir diversement colorée, diversement figurée ; l'ouïe diversement sonnante, le nez diversement odorante, &c. Chaque sens enfin nous fait sentir l'étendue, mais chacun à sa manière : et ces

manières sont si distinctes, si différentes et si propres à chaque sens, que non-seulement jamais un sens ne peut faire sentir comme un autre, mais encore qu'il ne peut jamais reconnoître, distinguer, ce qu'un autre sens connoît et distingue : par la raison qu'il faudroit qu'il sentît comme cet autre sens. Ainsi jamais l'œil ne verra ce que l'oreille entend, ce que la main sent, et jamais le toucher ne sentira ce que la vue apperçoit, ce que le palais goûte, &c.

Ne nous étonnons donc pas de ce que cet aveugle-né, auquel Cheselden ôta les cataractes à l'âge de 14 ans, ne put, au moment où la vue lui fut donnée, distinguer, nommer, les deux solides que ses mains appeloient globe et cube. Et n'en concluons pas qu'il ne voyoit par les yeux ni étendue, ni figures, ni grandeurs, ni distances, et que ses yeux confondoient le globe avec le cube. Disons seulement que, pour que ses yeux pussent distinguer, reconnoître ce que sa main appeloit globe et cube, il falloit, 1°. que cet organe eût acquis le jeu, l'exercice nécessaire à une vision nette et distincte; 2°. que la main leur dît : Cet objet que je tiens et qui me fait sentir une étendue solide, pesante, composée de plusieurs surfaces

planes inclinées les unes aux autres, séparées par des parties ou tranchantes ou piquantes, etc. et qui vraisemblablement vous paroît une seule surface plane, divisée en plusieurs parallélogrammes inégaux et de teintes différentes sans aucune dégradation de couleur, est ce que j'appelle cube; et l'autre solide, est celui que j'appelle globe.

Voilà ce qu'il falloit pour que l'œil et la main s'accordassent; comme il auroit fallu que l'œil eût enseigné la main, s'il avoit vu long-temps avant que la main eût touché, pour que l'un et l'autre reconnussent le même objet entre plusieurs.

Les yeux d'un homme fait se couvrent de cataractes, et on les lui ôte. Distinguera-t-il sur-le-champ un cube d'avec un globe? non sûrement : et tant que sa vue sera trouble, tant que ses yeux ne verront pas les objets bien terminés, état qui peut durer long-temps, il est évident qu'il ne les distinguera point. Et l'on veut qu'un aveugle de naissance, qui, par conséquent, n'a jamais vu un cube et un globe, les distingue aussi-tôt qu'on lui a ôté les cataractes, opération qui, quelque bien faite qu'elle soit, blesse toujours un peu l'organe de la vue! cela ne peut s'admettre.

Ainsi donc, de ce que l'œil ne voit point l'étendue solide, vous n'êtes pas en droit de conclure qu'il ne voit point l'étendue colorée ou lumineuse. Comment ! je vois en même temps sur une même ligne une boule bleue, une boule rouge et une boule verte, et ne vois pas de l'étendue, pas même de la grandeur du plus petit point physique ! Cependant je vois bien certainement les trois boules à la fois, celle d'en-haut, qui est bleue, celle du milieu, qui est rouge, et celle d'en-bas, qui est verte. Comment ces trois couleurs ne se confondent-elles pas en une seule qui ne seroit ni bleue, ni rouge, ni verte, mais qui tiendroit des trois ? Si je ne vois pas d'étendue, comment vois-je du mouvement, par exemple, un cheval qui galope, si ce n'est parce que je vois que de ma droite il passe à ma gauche, et qu'il couvre et découvre alternativement les objets qui sont derrière lui ? Je ne puis donc voir du mouvement sans voir de l'étendue. Dites-moi comment je puis distinguer un triangle d'un carré, si je ne vois que de la couleur sans étendue ? — C'est à la main que votre œil doit cette connoissance. — Mais si mon œil ne voit nulle étendue, ma main ne lui fera jamais distinguer un triangle d'avec un

carré, non plus qu'un cube d'un globe; cela est clair. Il faut commencer par supposer qu'il voit de l'étendue, pour que la main puisse lui faire distinguer ce qu'elle appelle cube et triangle, ce qu'elle appelle globe et carré.

Mais supposons pour un moment que la main apprenne à l'œil à voir de l'étendue, ce qui me paroît une absurdité; par quel artifice la main fera-t-elle entendre de l'étendue à l'oreille? On conçoit bien comment la main peut rectifier l'organe de la vue, parce que la couleur, la lumière étendues, sont senties par l'œil et parcourues par la main que l'œil peut suivre dans tous ses mouvemens. Ainsi la main peut dire à l'œil : cette étendue colorée de teintes différentes, qui vraisemblablement vous paroît une surface plane, n'est pas plane. Suivez mes mouvemens; et confondant votre sentiment avec le mien, vous verrez que les points de cette surface qui vous paroissent d'une couleur plus vive, plus claire, sont des angles saillans; que ces points d'une couleur plus obscure, plus rembrunie, sont des angles rentrans; que cette étendue d'une couleur sale, éteinte, revêt un objet plus éloigné de vous; que cet autre objet revêtu

d'une couleur plus vive, plus pure, est plus près de vous. On conçoit cela.

Mais il n'en est pas de même de l'étendue sonnante ; la main ne peut la parcourir, et l'oreille ne pourroit suivre les mouvemens de la main qui seroit supposée la parcourir. Si l'on veut que l'œil et la main d'intelligence puissent enseigner l'organe de l'ouïe, on aura tort. La vue d'une cloche et du mouvement du battant qui la frappe, sa forme, sa solidité, etc. ne sont pas du son : ces objets sont faits pour l'œil et la main, et non pour l'oreille. L'oreille ne doit donc rien à la main, cependant elle connoît l'étendue. Tout le monde sent le bruit étendu ; le bruit du canon, plus encore celui du tonnerre, paroît à tout le monde tenir un espace considérable. Une voix pleine, forte, sonore, paroît remplir un plus grand espace qu'une voix maigre, frêle, chétive. Aussi, ces mots que le sentiment a dictés, *volume de voix*, *filet de voix*, en sont la preuve. Une autre preuve qui paroît décisive, que le bruit, le son, paroissent étendus, est qu'assez souvent on est incertain du côté d'où il vient. Et une oreille qui ne seroit pas exercée, comme seroit celle d'un sourd de naissance à qui l'on rendroit l'ouïe, seroit long-

temps dans ce cas. Le bruit se fait donc entendre alors à droite et à gauche, par-devant, par-derrière, enfin de tous les côtés en même temps : il paroît donc alors étendu. Or, je le répète, une sensation qui paroît étendue est bien sûrement une sensation senti étendue. Mais si l'on est forcé de reconnoître que l'ouïe, ainsi que le toucher, nous font sentir l'étendue chacun à sa manière, pourquoi s'obstiner à résister à ce sentiment de l'étendue que nous donnent tous nos autres sens, l'odorat, le goût, et sur-tout la vue ?

Mais des raisonnemens passons à des faits, ils se feront peut-être mieux sentir. Tous les jours nous voyons un poulet au moment qu'il sort de sa coque, aller, venir, s'éloigner de sa mère, s'en rapprocher, sans heurter les objets qui peuvent se trouver entr'elle et lui. Les oiseaux, aussi-tôt qu'ils quittent le nid, planent dans l'air, vont se percher sur la branche qui leur plaît, retournent à leur nid, etc. et dans toutes ces courses ils agissent aussi librement, aussi sûrement, que nous agissons lorsque nous avons acquis un parfait usage de nos yeux. Nous voyons un poulain, un ânon, six heures après leur naissance, quelquefois plutôt,

marcher, courir même, quitter leur mère et la venir retrouver, évitant les obstacles qui se trouvent entr'elle et eux (1). S'ils se heurtent, c'est plutôt en étourdis qu'en animaux qui ne jugent point des distances; c'est en animaux qui ne connoissent pas encore par l'expérience ce qui peut les offenser. J'ai vu un agneau né dans un pacage vers le milieu du jour, faire d'un pas assez sûr plus d'une demi-lieue dans des terres labourées, suivant sa mère qui alloit, venoit pour chercher sa nourriture, et qui le soir se rendit au bercail avec le reste du troupeau. Ces animaux, ainsi que beaucoup d'autres, sans avoir appris à voir, sans s'être aidés de mains pour acquérir cet usage, voient donc de l'étendue par les yeux, jugent donc des distances. Et nous, quand nos yeux sont formés, nous ne verrions ni étendue, ni distance? Dira-t-on que la nature a formé des yeux de deux espèces, les uns pour voir des distances, de l'étendue, les autres pour n'en point voir?

Revenons donc sur nos pas; et avec une attention dégagée de préjugés, examinons

(1) Comment cela se fait-il? je n'en sais rien. Mais tout le monde peut se convaincre de ces faits.

comment nous sentons dans toutes les circonstances où nous nous trouvons. Et, comme les préjugés nous offusquent, observons les enfans, les hommes ignorans, les animaux, et tâchons de démêler ce qu'ils sentent et comme ils sentent dans les diverses positions où ils se trouvent. Dans cet examen, ne perdons pas de vue cette grande vérité, que l'expérience seule peut nous éclairer sur nos sensations, et que tous les raisonnemens possibles ne peuvent nous apprendre ce que nous devons sentir dans telle ou telle circonstance, et encore moins nous prouver que nous sentons autrement que nous ne sentons. Je vois à huit pas de moi un homme à-peu-près de la même grandeur que je le voyois lorsqu'il n'étoit qu'à quatre pas. Tous vos raisonnemens ne me persuaderont jamais que je le vois la moitié plus petit lorsqu'il est à huit pas, que lorsqu'il n'est qu'à quatre. Que votre science m'apprenne, mais bien clairement, quels sont les moyens dont la nature se sert pour me faire voir ainsi; soit. Mais ne tentez pas de me persuader que je vois petit ce que je vois grand. Je vois une couleur étendue, je sens une douleur étendue, etc. tous vos raisonnemens ne me feront pas sentir inétendu ce

que je sens étendu. Je vois une tour ronde ; vous avez beau m'assurer qu'elle est quarrée, je la verrai toujours ronde. Je regarde à travers un verre à facettes, et je vois vingt chevaux : quand vous me diriez cent et cent fois qu'il n'y a qu'un cheval devant mon verre, vous ne parviendrez jamais à me faire voir moins de vingt chevaux. Avec le doigt je pousse le globe de mon œil, en sorte que mon œil dérangé de sa place, me fait loucher, et je vois deux flambeaux ; vous me dites qu'il n'y en a qu'un, et je vois toujours deux flambeaux. Je roule une gobille entre mes doigts index et medius croisés, et le toucher me dit qu'il sent deux gobilles: en vain vous me direz qu'il n'y en a qu'une, en vain mes yeux me tiendront le même langage, le sens du toucher me dira toujours qu'il sent deux gobilles.

Enfin, si je croyois cette question utile, avantageuse à l'humanité, et si je ne la trouvois résolue par l'expérience, qui, sur pareils sujets, passe toute science, je dirois à ceux qui, s'égarant dans des raisonnemens plus subtils que justes, soutiennent que l'œil ne peut par lui-même donner aucune idée de figure, de distance, d'étendue ;

1°. La main ou le tact n'en peuvent donner davantage ; et, pour les convaincre, j'emploierois absolument les mêmes raisonnemens dont ils se servent pour refuser à l'œil cette faculté. En deux mots, je dirois : Ainsi que la lumière et les couleurs ne sont, selon vous, que des modifications inétendues d'un être non étendu; de même, le dur, le mou, le solide, le liquide, le froid, le chaud, le mouvement et les efforts du bras, de la main, etc. ne sont que des modifications inétendues d'un être non étendu.

2°. Vous dites que l'être, dont l'œil n'a point été instruit par la main, doit croire que tous les objets qu'il apperçoit font partie de lui-même; qu'en conséquence, il ne peut connoître les distances, distinguer ce qui est près de ce qui est loin de lui, etc. et je vous répondrai : L'être, dont la main n'a pas été éclairée par l'œil, doit croire de même que tout ce qu'il touche est en lui, fait partie de lui-même; que ce qu'il sent dur, mol, froid, chaud, est en lui, et non hors de lui. Car qui lui apprendroit qu'il existe quelque chose hors de lui? Il doit donc sentir en lui toutes les qualités tactiles, tout ce qu'il apperçoit par la main, comme il sent en lui la faim, la soif, le plaisir, la douleur, etc.

puisque toutes ces sensations sont également des modifications de son ame. Cependant il en est autrement; et de-là concluez.

3°. Je dirois : quand le tact auroit seul le privilége exclusif à tous les autres sens, de donner à l'ame des idées de figure, de distance, d'étendue, jamais il ne pourroit enseigner à l'œil à en voir, puisque, selon vous, la nature lui auroit refusé cette faculté. L'œil verroit la main, le bras, etc. comme tous les autres objets; il les verroit seulement comme couleur, sensation non étendue, selon vos raisonnemens. De plus, il les verroit toujours immobiles; car il est impossible de voir du mouvement sans voir de l'étendue, comme il est impossible de voir des objets plus grands que d'autres, sans les voir étendus.

4°. Je dirois : si la main avoit seule le pouvoir de donner à l'œil la faculté de voir des figures, des distances, il lui faudroit des siècles pour nous faire voir, distinguer cette prodigieuse quantité d'objets sous cette multitude infinie de formes, d'aspects, de positions, comme nous les voyons dès que nos yeux sont tout-à-fait formés, c'est-à-dire à quatre ou cinq ans, et comme les voient certains animaux aussi-tôt après leur naissance.

5°. Enfin je prouverois que c'est la croyance hasardée, ou plutôt le préjugé de la spiritualité de l'ame, qui a fait rejeter l'expérience, infirmer le témoignage des sens, et chercher dans des raisonnemens vains et absurdes les preuves que nos modifications ne sont et ne peuvent être celles d'un être étendu; et que, forcé cependant par un penchant invincible à reconnoître en soi l'idée de l'étendue, c'est-à-dire, des sensations étendues, et composant avec soi, on a consenti que le tact en donnât l'idée, en refusant cette faculté aux autres sens, sans s'appercevoir de la contradiction.

Ainsi donc, quand vous voyez une couleur étendue, quand vous entendez un son étendu, quand vous sentez une douleur étendue, etc. convenez de bonne foi que vous sentez une étendue colorée, sonnante, douloureuse, etc. et rejetez avec mépris tout raisonnement qui tend à vous prouver que vous ne sentez point ce que vous sentez, parce qu'il ne peut être que ridicule, absurde. Commencez d'abord par bien croire à tout ce que vous sentez, parce que bien certainement c'est la chose la plus certaine pour vous, et puis aidez-vous de votre raison et des lumières des autres, pour décou-

vrir les voies que la nature emploie pour vous faire sentir comme vous sentez ; à la bonne heure.

Disons donc, d'après notre expérience,

1°. Que tous nos sens, que toutes nos manières de sentir nous induisent à penser que le soutien de la sensation est étendu.

2°. Que la vue et le toucher sont les seuls sens qui aient quelque chose de commun ; que l'un et l'autre, mais chacun à sa manière, nous font connoître les formes, les figures. De-là vient sans doute que l'un et l'autre sens voyant ou sentant l'étendue circonscrite, terminée, l'étendue a pour ainsi dire plus de réalité pour ces deux sens que pour les autres. Ces autres sens, l'odorat, l'ouïe, le goût, n'appercevant jamais l'étendue circonscrite, mais toujours d'une manière vague, interminée, ne la sentent que comme un point insaisissable quant à l'étendue, car toute grandeur est relative, et pour la comparer il faut l'embrasser en son tout, en voir les limites ; autrement elle peut paroître infiniment petite comme infiniment grande. Mais comme nous sommes bien plus portés à nous croire resserrés dans des bornes fort étroites qu'autrement, toute sensation d'étendue non circonscrite, peut nous paroître

infiniment petite, quoique fortement sentie. Et de-là on a conclu que l'odorat, le goût, l'ouïe, ne nous donnent aucune idée d'étendue.

3°. Que de tous les sens, le toucher est celui qui nous fait connoître l'étendue par un plus grand nombre de qualités. Par le toucher, nous la sentons ferme, molle, liquide, unie, raboteuse, froide, chaude, figurée, agréable, douloureuse. Vient ensuite la vue qui nous la fait sentir colorée, lumineuse et figurée, au lieu que les autres sens ne nous font connoître l'étendue que par une seule qualité, l'ouïe par les seuls bruits, le nez par les seules odeurs, et le palais par les seuls goûts.

4°. Que la vue nous fait connoître infiniment plus de figures, de formes, ou, pour mieux dire, d'objets que le toucher; que la vue juge des figures et des formes d'une manière infiniment plus rapide que le toucher. Il faut que le toucher se traîne lentement sur toutes les parties d'un solide ou d'une surface, et y revienne à plusieurs reprises pour donner à l'esprit l'idée d'une figure ou d'une forme; la vue, au contraire, embrasse, dans un instant indivisible une surface ou un solide, pourvu qu'ils soi e

proportionnés à sa capacité d'embrasser les objets.

A ces remarques, qui me semblent convenir à tout le monde, j'en ajouterai une qui peut-être m'est particulière. Soit habitude, soit que les figures et les formes soient encore plus du ressort de la vue que du toucher, je ne puis, quelques efforts que je fasse, me rappeler une figure, une forme, que par la voie de la vue, et jamais par celle du toucher. Je veux dire que, si je veux penser à une figure ou à une forme, l'idée que la vue m'en a donnée est toujours celle qui se présente à mon esprit, et non celle que m'en a donnée la main, quoique cette figure, par exemple, celle d'une plume à écrire, ait été aussi souvent maniée que vue. Bien plus, j'ai pris des solides que je n'avois jamais vus, je les ai maniés les yeux fermés pour me faire une idée de leur forme; l'idée que j'en prenois par le toucher me sembloit toujours me venir par les yeux, quoique fermés. Il me sembloit que mes yeux, quoique fermés, suivoient ma main, pour faire à mon esprit le rapport de ce que ma main leur apprenoit. Et quand je voulois dessiner ce solide, c'étoit toujours une idée comme acquise par les yeux, qui

conduisoit mon crayon. J'ignore si les autres sentent ainsi que moi.

Cette vérité, que toutes nos sensations sont étendues, que le sentiment de l'étendue ne nous quitte jamais, étant bien reconnue, bien analysée, bien approfondie, peut-être nous fera-t-elle soupçonner que cette étendue est toujours la même, mais modifiée diversement, tantôt lumineuse ou colorée, tantôt sonnante, tantôt savoureuse, tantôt agréable et tantôt douloureuse, etc. Enfin, que le moi qui sent est cette étendue modifiée, tantôt d'une façon et tantôt d'une autre, selon le sens qui lui transmet la sensation, ou qui est la cause de sa modification; et ce soupçon, fortifié par d'autres expériences, confirmé ensuite par le raisonnement, l'analogie, se changera peut-être en certitude.

SECONDE DISSERTATION

Sur cette assertion, que toutes nos sensations sont agréables ou désagréables, plaisirs ou déplaisirs.

Il est une vérité reconnue de tous ceux qui y ont réfléchi, et qui, pour les autres, sera évidemment démontrée dans tout le cours de cet ouvrage; savoir, que nous ne sommes

mus que par le plaisir et la douleur. D'après cette vérité, il est bien certain que, s'il y a des sensations tellement indifférentes qu'elles ne soient ni agréables ni désagréables, ni plaisirs ni déplaisirs, elles ne peuvent jamais être le principe, le motif, la cause de nos déterminations, de nos actions; et qu'ainsi, par rapport à notre conduite, elles sont absolument nulles. Et cela me suffit pour la fin que je me suis proposée, qui est de traiter du premier principe de toutes nos actions, de la première cause de toutes nos déterminations; de développer tous les effets qui résultent de cette première cause, et de prouver enfin que toutes nos actions, sans en excepter une seule, dérivent de cette première cause. Mais y a-t-il de telles sensations? Y en a-t-il qui ne soient ni plaisir ni déplaisir? Je ne le crois pas, et voici mes raisons.

1°. Tout le monde convient que toute cause a nécessairement son effet, quoique souvent inapperçu. Une bille reçoit à la fois deux coups diamétralement opposés; l'un très-fort, et l'autre très-foible. Quoique l'effet du coup très-fort soit le seul visible, parce que seul il déplace la bille, et seul lui donne une direction; cependant le

coup très-foible n'a pas moins eu son effet, celui d'amortir de toute son intensité l'effet du coup très-fort.

Ainsi, dans une infinité de circonstances, quoiqu'une sensation soit réellement plaisir ou déplaisir, lorsqu'elle est sentie seule, elle peut fort bien n'être pas sentie comme telle, parce qu'un plaisir plus vif ou une douleur d'une intensité plus grande l'absorbe totalement. Bien certainement, une petite piqûre d'épingle est douloureuse; mais cette douleur n'est sûrement pas sentie par un homme à qui on fait une opération bien plus douloureuse, comme celle de la pierre. Dans cet exemple, non-seulement la sensation de la piqûre n'est pas sentie comme douleur, elle ne l'est pas même comme objet; en sorte qu'elle est pour ainsi dire nulle. Mais est-elle nulle dans toute la force du terme? Cette cause est-elle absolument sans effet? Je ne le pense pas; et pour justifier mon opinion, je dis que, si on multiplioit ces petites douleurs dans une partie éloignée de celle où l'on opère (pour qu'elles ne pussent être confondues avec celle de l'opération); que si, par exemple, on faisoit vingt, trente piqûres à la fois à l'épaule du patient, ces vingt, trente pe-

tites douleurs, devenues grande douleur par la réunion de leur intensité, suspendroient pour un moment la douleur terrible qu'éprouve le malheureux qu'on opére, et que certainement il se plaindroit qu'on le blesse à l'épaule. Donc, etc.

Presque toutes les sensations que nous donnent les moyens que nous employons pour parvenir à quelque chose de très-intéressant, nous sont ou nous paroissent indifférentes, lorsque ces moyens sont simples, communs, faciles à employer. Un jeune adolescent, plein de force et de santé, aux jarrets souples et élastiques, qui bondit plutôt qu'il ne marche, pour qui l'inaction est pénible et l'exercice une jouissance, apprend dans une de ses promenades que son père vient de tomber en foiblesse. Aussi-tôt il court, il vole à son père; mais alors chaque pas qu'il fait comme moyen pour arriver, n'est plus pour lui une jouissance. Plein du triste objet qui l'occupe, il ne sent plus ce plaisir que lui donne ordinairement l'exercice de ses jambes; il ne s'apperçoit pas même qu'il court: cependant l'exercice est un plaisir délicieux pour lui.

Ainsi donc, de ce que notre faculté de sentir est très-bornée, de ce que nous ne

pouvons sentir plusieurs affections à la fois, une multitude de sensations, ou nous échappent, ou nous paroissent indifférentes, quoique, dans le fait, elles ne le soient pas par elles-mêmes. Nous entendons un concert charmant; si, dans le moment que nous en sommes le plus délicieusement affectés, une personne vient à nous parler, aussi-tôt nous sentons notre plaisir diminuer; et, selon la vivacité, l'intérêt de la conversation, ce plaisir qui étoit si vif s'affoiblit, et peut même devenir nul. Dira-t-on pour cela que la sensation que produit ce concert n'est pas plaisir? Une conversation, la présence d'une personne qui nous est chère, ou que nous respectons, ou que nous craignons, suffit souvent pour suspendre une douleur très-aiguë. Donc, &c.

2°. Il est encore d'autres causes qui rendent une multitude de sensations indifférentes, qui bien sûrement ne le seroient pas, si ces causes n'existoient pas. Telles sont celles qui, en nous ôtant une partie de notre existence, ou, pour mieux dire, qui, en diminuant notre vie, émoussent en nous le don précieux du sentiment, comme les glaces de l'âge, l'abus de la jouissance, la langueur des infirmités, l'habitude de souf-

frir, l'affoiblissement des organes, &c. Dans toutes ces différentes circonstances, il faut, pour nous remuer, des sensations plus fortes que lorsque, par l'absence de ces causes, nous avons plus de vie. Mais cependant ces sensations, qui ne nous sont indifférentes que par rapport à notre état, n'en ont pas moins fait leur effet. Ainsi un coup de deux degrés de force n'a pu mettre en mouvement un globe de marbre, qui ne peut être déplacé que par un coup de quatre degrés de force ; cependant ce coup a toujours fait son effet sur le globe, puisque dans le même moment où il a été donné, il ne falloit pour remuer le globe qu'un autre coup de deux degrés joint au premier.

Ainsi donc je pense que toutes nos sensations sont accompagnées de plaisirs ou de déplaisirs, quelque foibles qu'ils soient : et que, quand nous n'éprouvons point l'un ou l'autre de ces sentimens, c'est ou parce qu'une sensation nous préoccupe tellement qu'elle absorbe entièrement le plaisir ou le déplaisir que devroit nous donner une telle sensation, ou parce qu'un engourdissement, une langueur, une apathie, a émoussé en nous la faculté de sentir, nous a rendus plus difficiles à émouvoir : car quand il n'y auroit

que le plaisir de sentir son existence en faisant usage de ses sens, il y a bien certainement un petit plaisir attaché à toutes les sensations qui ne sont point pénibles. Suivez un jeune homme plein de vie, tout est plaisir ou peine pour lui; rien ne lui est indifférent, à moins qu'il ne soit fortement occupé. Un convalescent voit les moindres choses avec un plaisir vif. Tout ce qui ne remue pas vivement un sybarite est peine, malaise. Enfin, voulez-vous bien juger si une sensation vous est absolument indifférente? supposez que l'on vous en prive pour toujours, et voyez si cette privation ne vous donneroit pas quelque regret ou quelque satisfaction.

Quoi qu'il en soit, qu'une sensation nous soit indifférente, ou parce que nous sommes fortement préoccupés, ou parce que nous n'avons pas assez de vie pour la sentir agréable ou désagréable; ou enfin, ce que je ne puis penser, parce que par elle-même elle ne peut être jamais plaisir ou déplaisir, toujours est-il bien certain que de telles sensations ne peuvent jamais être le principe, le motif, la cause d'aucune de nos actions : car une sensation ne peut nous déterminer à agir que pour nous approcher ou nous éloi-

gner de son objet. Or, pourquoi nous en approcherions-nous s'il ne nous fait aucune sorte de plaisir, s'il n'a aucun attrait pour nous ? et pourquoi le fuirions-nous s'il ne nous faisoit aucune sorte de déplaisir, s'il n'avoit absolument rien de repoussant pour nous ? L'un et l'autre cas seroient un effet sans cause.

Je le répète, ces deux dissertations sont de pure curiosité ; il n'est point absolument nécessaire pour le but que je me suis proposé, de savoir précisément si nos sensations sont ou ne sont pas étendues, s'il en est d'absolument indifférentes qui ne soient ni plaisirs ni déplaisirs, pourvu que l'on soit convaincu que ces dernières sensations, s'il y en a, ne peuvent jamais être les motifs de nos déterminations ou actions. Cependant ne regardez pas la solution de ces deux propositions comme absolument indifférente.

Dans la métaphysique de l'homme, il n'est que trois problêmes dont la solution soit nécessaire au bonheur de l'humanité.

1°. Y a-t-il ou n'y a-t-il pas d'idées innées ?

2°. L'homme est-il ou n'est-il pas un être nécessaire ?

3°. Y a-t-il un Dieu? Et s'il y en a un, a-t-il quelques rapports avec nous, et en avons-nous avec lui?

Voilà les seules questions véritablement importantes. Toutes les autres, presque toutes insolubles, peuvent bien amuser nos loisirs, mais ne sont nécessaires ni utiles. Or pour parvenir à la solution des premières, il faut, 1°. faire l'analyse de la sensation, ce que nous venons de faire; et 2°. faire bien connoître les trois parties de l'analyse de la sensation; savoir, 1°. objet, idées et notions, 2°. desir et volonté, 3°. sentiment. Et c'est à quoi nous allons nous attacher.

CHAPITRE II.

Des objets.

Dans le chapitre Ier, §. 7, j'ai appelé *objet* tout ce qui caractérise une sensation première, ou reproduite en nous par la même cause, quelle qu'elle soit, qui, pour la première fois, l'a produite en nous. Et dans la note de la page 10, j'ai fait remarquer que ce n'étoit point aux causes de nos sensations que je donnois ce nom d'*objet*,

mais à ce que nous voyons, ce que nous appercevons, ce que nous sentons enfin; ou, pour mieux m'expliquer, à ce qui caractérise une sensation, sans nous embarrasser si les causes de nos sensations ressemblent ou non à ce qui les caractérise, puisque nous sommes condamnés à l'ignorer toujours : car nous ne pouvons sentir, connoître que nos propres sensations. Comment sentirions-nous ce qui n'est pas nous? Si nous sentions autre chose que nous, nous serions cette autre chose, et nous ne serions plus nous.

Or, personne ne doute que nos sens ne soient les organes qui seuls nous font sentir, appercevoir les objets. Tout le monde convient qu'un aveugle-né n'a nulle connoissance des couleurs; qu'un sourd ne connoît point les sons, &c. Ainsi il sembleroit assez inutile de s'arrêter sur ce sujet; puisque c'est une vérité reconnue que, si nous étions privés de tous nos sens, nous ne pourrions sentir, connoître aucun *objet*.

Cependant comme les *objets* et leur souvenir, que nous avons appelés *idées*, chapitre Ier, §. 7, sont, ainsi que je le prouverai dans les deux chapitres suivans, les seuls matériaux de toutes nos pensées, de

toutes nos connoissances, ainsi que les causes de toutes nos déterminations et actions, il nous importe beaucoup de faire une récapitulation exacte de tous les objets soumis à notre connoissance. Cet examen est bien plus important qu'on ne pense. Il nous fera rejeter de la classe des objets ce qui n'en est pas, et que cependant des imposteurs nous font croire en être; et il nous y fera admettre ce qu'on pourroit croire n'en être pas. Cette recherche répandra sur nos connoissances une lumière pure, et détruira bien des chimères que les préjugés, l'inattention, nous font prendre pour des réalités.

Mais comme il seroit très-long et très-difficile de faire passer en revue tous les *objets* qui sont à la portée de notre connoissance, nous ferons seulement l'énumération de toutes les espèces d'objets que chacun de nos sens ou de nos autres organes du sentiment peuvent nous faire connoître. Et si cette énumération est exacte, complète, nous aurons, pour ainsi dire, parcouru tous les objets que nous connoissons, ou que nous pouvons connoître par nos sens et nos autres organes du sentiment. Commençons.

§. 1. Par les yeux du corps je vois de la

lumière et des couleurs étendues et figurées, en repos ou en mouvement. *Figurées :* car nous ne voyons aucune lumière, aucune couleur, qui ne soient circonscrites ; l'immense océan nous paroît un cercle, et la vaste étendue des cieux une calotte. *Etendues.* Que seroit une figure non étendue? *En repos*, quand ces figures ou colorées ou lumineuses gardent entr'elles toutes et les mêmes distances et les mêmes aspects. *En mouvement*, lorsqu'elles changent leur distance ou leur aspect.

Ceci est clair et n'a nul besoin d'explication. Voilà tout ce que nous pouvons voir ou sentir par les yeux.

§. 2. Mais ces figures ou lumineuses ou colorées sont caractérisées ou par la couleur ou par la forme; en sorte qu'on les distingue les unes des autres. Ainsi nous distinguons un homme d'un cheval, un cheval d'un bœuf, &c. et par leur forme et par leur couleur. Ces caractères distinctifs des figures colorées ou lumineuses forment les divers objets que nous pouvons sentir par les yeux. Mais remarquons ;

1°. Que nous ne pouvons jamais voir que tel ou tels objets particuliers et jamais un objet général. Nous voyons un tel homme,

une telle armée, &c. et jamais un homme, une armée en général. Car un homme, une armée en général, ne peuvent exister ; par la raison qu'un homme ne peut être tous les hommes, ne peut être celui-ci, celui-là, cet autre, &c. il faut qu'il soit un tel homme, et de même une telle armée, &c. Enfin, comme il n'existe que des individus, nous ne pouvons voir que des individus. Cette remarque s'appliquera à toutes nos autres manières de sentir sans nulle exception.

2°. Que nous pouvons bien voir un tel objet seul, deux tels objets à-la-fois ou l'un après l'autre, trois tels objets à-la-fois, ou l'un après l'autre ; quatre, cinq, six, dix, cent, mille, &c. tels objets à-la-fois ou l'un après l'autre : mais que nous ne pouvons voir un, deux, trois, cent, quatre, six, dix, mille, &c. Nous voyons un tel mouton, ce mouton existe ; mais un n'existe pas. Nous voyons deux moutons, ce tel mouton et cet autre tel mouton existent ; mais deux n'existent pas, &c. parce que les nombres ne sont que des sons ou des caractères écrits ; parce qu'ils n'existent pas plus que les prépositions, mots inventés pour exprimer les différentes vues de notre esprit, les différens rapports qui sont entre les objets. Dans cette expression

deux, trois, &c. moutons, ces mots deux, trois, servent à faire entendre ce que je vois de mouton, ce que mon esprit en embrasse; comme ces expressions *dans*, *sur*, servent à exprimer le rapport d'une chose à une autre, que mon esprit apperçoit. Cette remarque est applicable, sans nulle exception, à toutes nos autres manières de sentir.

3°. Que le simple ne peut pas plus être l'objet de notre vue que l'infini : puisque tout objet apperçu par les yeux, quelque grand ou petit qu'il soit, peut être augmenté ou diminué. Cette remarque peut être appliquée à toutes nos autres manières de sentir, sans nulle exception.

§. 3. Par les oreilles nous ne pouvons entendre, c'est-à-dire, sentir que tel ou tel bruit étendu, tel ou tel son étendu. Encore une fois, que l'on sente ou non étendus les bruits et les sons, peu importe pour le but où je tends. Pour moi, comme je les sens étendus, je ne puis me résoudre à m'exprimer autrement. Mais ces bruits, ces sons sont caractérisés, en sorte qu'on les distingue parfaitement les uns des autres. On distingue la voix d'un homme de celle d'une femme, d'un enfant : le son du violon de celui d'une cloche, d'une flûte, du bruit du

tonnerre, de celui d'une charrette. On distingue un son grave d'un son aigu, un mot d'un autre mot, &c. Ces caractères distinctifs des sons, des bruits, forment les divers objets que nous pouvons sentir par les oreilles.

§. 4. Le sens de l'ouïe est, sans contredit, celui de tous nos sens dont il faut le plus se méfier. Sans cesse il faut être en garde contre lui. C'est lui qui nous trompe le plus souvent, et dont les erreurs ont le plus de suite et le plus d'importance. Des malheurs sans nombre ont désolé la terre pour des erreurs entrées par les oreilles.

(Pour que l'on ne me taxe pas de négligence, j'avertis que, pour ne point me répéter, pour ne point partager en deux articles ce que j'ai à dire sur les erreurs où nous entraînent les mots, et les abus du langage, je range dans la classe des sensations qui appartiennent à l'ouïe, toutes celles qui nous viennent par la lecture muette, soit des livres, soit des gestes ; quoique assurément les sensations que les sourds de naissance acquièrent par la lecture ou par les gestes, doivent être classées avec toutes les autres sensations qu'ils ont par les yeux.)

Pour éviter ces erreurs, il faut sans cesse

se ressouvenir d'une chose que personne n'ignore, et qui cependant, faute de l'avoir toujours présente à l'esprit, n'a pas empêché mille erreurs funestes de se produire, de se propager au loin et de régner pendant des siècles.

Tout le monde sait que tous les mots de quelque langue qu'ils soient, ne sont pour nos oreilles que du bruit et jamais autre chose. Que s'ils réveillent en nous des idées, c'est-à-dire, des copies, des images, des ressouvenirs d'objets, c'est toujours comme cause occasionnelle, et jamais comme cause efficiente. Si, comme cause efficiente, les mots réveilloient en nous des idées, nous n'aurions pas besoin d'apprendre les langues, ou plutôt la signification des mots. Aux mots d'éléphant, de rhinocéros, de tigre, pris pour exemple, sans avoir jamais vu ces animaux, nous appercevrions aussi nécessairement l'idée de ces animaux, que nécessairement nous voyons ces animaux par les yeux du corps, quand ils sont dans une position à être vus de nous.

Les mots ne réveillent donc en nous des idées que par la liaison que l'habitude a mise entre les sons des mots et la vue, la perception des objets. Comme telle batterie de

tambour ne réveille dans le soldat la pensée d'un tel devoir à remplir, que par la liaison qu'il a mise entre cette batterie et ce devoir. Cette batterie n'est réellement que du bruit pour ce soldat, comme pour tout autre. Cependant, comme il y a joint la pensée d'un tel devoir, à ce bruit cette pensée se réveille en lui. Et de même à force de nous répéter comment on étoit convenu de nommer les objets que nous appercevions par les sens, les besoins que nous éprouvions, les affections que nous ressentions, &c. ces mots se sont liés si fortement avec la vue ou le sentiment de ces choses, qu'ils nous les rappellent en idées aussi-tôt que nous les entendons proférer.

De cette vérité reconnue de tout le monde découle naturellement cette conséquence, qu'il faut nécessairement qu'un mot, pour qu'il puisse rappeler une idée, ait été créé pour nommer ou qualifier ou un objet vu, ou un besoin éprouvé, ou une affection sentie : autrement il ne pourroit mettre aucune idée sous les yeux de l'esprit; il ne seroit alors qu'un vain bruit et rien de plus.

En effet, comment un mot pourroit-il signifier quelque chose, s'il ne rappeloit un objet vu ou senti? Criez tant que vous vou-

drez à l'oreille d'un aveugle-né : Rouge, bleu, jaune, &c.; faites tous vos efforts pour lui donner les idées que ces mots rappellent, à vous qui avez vu des couleurs, ce sera en vain. Un aveugle-né qui ne manquoit pas d'esprit, qui avoit des connoissances, prétendoit, dit-on, avoir une idée juste des couleurs : il disoit que le rouge étoit éclatant comme le son d'une trompette; le verd doux comme du lait; et le noir, qu'il étoit amer comme de l'absynthe.

D'où il faut conclure que tout mot qui ne réveille point l'idée d'une chose vue et sentie, ou qui peut l'être par quelqu'un de nos sens, n'est absolument que du bruit qui ne peut rien signifier, qui ne peut ni ne doit fixer la vue sur rien.

Cette vérité, qui sera plus développée dans la suite de cet ouvrage, est très-importante. Sans cesse il faut l'avoir sous les yeux de l'esprit, si l'on veut éviter de tomber dans beaucoup d'erreurs. Dans toutes les langues, il y a beaucoup de mots qui ne signifient rien, et qui cependant sont dans la bouche de tout le monde, comme les mots de loup-garou, sorcier, enfer, paradis, purgatoire, grace suffisante, efficace, versatile, et tous les mots de théologie. Des charlatans en

abusent, ils égarent les esprits inattentifs, et les précipitent dans des démarches inconsidérées ou funestes.

Faites-vous donc définir les mots qui ne réveillent point en vous des idées d'objets vus ou sentis par vous : et si l'on veut vous persuader que ces mots signifient autre chose que ce qui peut tomber sous les sens, et que cette chose a une réalité, une existence, regardez votre causeur comme un imbécille, ou comme un imposteur qui veut vous tromper et abuser de votre crédulité.

Les autres erreurs dans lesquelles ce sens nous fait tomber, sont peu dangereuses.

§. 5. Par le nez nous ne pouvons odorer, sentir, que telles ou telles odeurs étendues. Mais ces odeurs, nous les distinguons les unes des autres. Nous distinguons l'odeur de rose de l'odeur d'œillet, de celle de jasmin, &c. Ces caractères distinctifs des odeurs sont les différens objets que nous pouvons sentir par le nez. Les erreurs dans lesquelles ce sens peut nous faire tomber, sont les moins dangereuses de toutes. Il semble qu'il nous ait été particulièrement donné par la nature, pour nous avertir par le plaisir ou la déplaisance, de la salubrité ou de l'insalubrité de l'air que nous respirons : et il

s'acquitte assez fidèlement de cette fonction.

§. 6. Par le palais, la langue, &c. enfin par l'organe du goût, nous ne pouvons goûter, c'est-à-dire, sentir que tel ou tels goûts étendus. Mais ces goûts, nous les distinguons les uns des autres. Nous distinguons le goût de pêche de celui de poire, le goût de pain de celui de noix, &c. Ces caractères distinctifs des goûts sont les différens objets que nous pouvons sentir par le palais, la langue, &c.

Les erreurs dans lesquelles ce sens nous fait tomber sont en petit nombre. Ce sens nous avertit par la douleur ou par le plaisir, de la nuisibilité ou de la bonté des alimens que nous sommes forcés de prendre pour notre conservation; et rarement il nous trompe, les poisons étant presque toujours tous d'un très-mauvais goût. Cependant ne vous y fiez pas entièrement : au goût joignez l'expérience des autres sens, et sur-tout celle de vos pareils.

§. 7. Du toucher. Ce sens est sans contredit celui qui nous offre l'étendue sous le plus d'aspects divers, et qui conséquemment nous fait éprouver le plus de sensations d'espèces différentes.

Par ce sens nous appercevons l'étendue figurée en repos, en mouvement; et cette étendue figurée nous paroît pesante ou légère, dure, ferme ou molle, souple, humide ou sèche, chaude, tiède, brûlante ou froide, fraîche, douce, unie ou rude, raboteuse, piquante ou mousse, fluide, liquide, &c. Mais toutes ces différentes sensations sont tellement caractérisées entr'elles, que nous les distinguons parfaitement les unes des autres. Par exemple, nous distinguons un morceau de bois d'un morceau de pierre, quoique par le toucher nous sentions également l'un et l'autre de ces objets étendus, figurés, pesans, durs, chauds ou froids. Et tous ces caractères distinctifs de toutes ces différentes sensations, sont autant d'objets que nous appercevons par le sens du toucher.

Les erreurs dans lesquelles ce sens nous fait tomber ne sont pas dangereuses.

§. 8. Outre tous les objets apperçus, sentis par nos cinq sens, nous avons encore connoissance d'une multitude d'autres objets. Nous avons un grand nombre de sensations qui ne nous viennent ni par les yeux, ni par les oreilles, ni par le nez, ni par le palais, ni par le toucher; et ces sensations

sont, ainsi que toutes les autres sensations, si bien caractérisées, qu'il est impossible de jamais les confondre, de jamais en prendre une pour une autre. Ce qui caractérise ces sensations, ce qui les distingue les unes des autres est donc un objet, comme ce qui caractérise les sensations qui nous viennent par les cinq sens. Par exemple, personne ne confond la goutte avec la migraine ou le chatouillement : un mal de dent avec la colique ou l'asthme : une démangeaison avec un rhumatisme : un frisson avec une douce chaleur : la lassitude de l'exercice avec la lassitude d'une longue inaction : la joie que donne une bonne nouvelle avec celle qui naît sur la fin d'un repas agréable : le plaisir que donne une santé pleine et entière avec le mal-aise d'un état languissant : la gaîté de l'ame avec l'assoupissement, l'ennui : le dégoût de la vie avec le plaisir que donnent des occupations agréables et l'ordre dans sa fortune : le repos d'une bonne conscience avec le trouble de l'ame qui vient d'une conduite déréglée. Personne ne confond aucun de ses besoins, de ses affections : la faim, la soif, le besoin de se réchauffer, de se rafraîchir, etc. ses desirs, ses volontés, ses passions, comme l'ambition, l'amour,

la vengeance, l'amitié, etc. Toutes ces sensations, ainsi que toutes celles de cette classe qui ne nous viennent point par le canal de nos cinq sens, ne peuvent bien certainement être prises l'une pour l'autre : toutes ont un caractère bien distinct, et tous ces caractères distinctifs de ces sensations sont autant d'objets.

Enfin, pour rendre notre énumération aussi complète qu'il est nécessaire pour nous faire comprendre, nous remarquerons que nos sens nous donnent encore, mais indirectement, non comme cause efficace, mais comme cause occasionnelle, les idées de privations, d'absence et même du rien, et pour ainsi dire du néant, et encore de succession, de durée.

§. 9. Qu'un homme passe d'un lieu fort éclairé dans un lieu très-obscur ; bien certainement sa dernière sensation sera bien différente de la première, et bien certainement il aura une conscience très-vive de ces deux sensations. Mais toute sensation est caractérisée distinguable de toute autre, et les caractères de ces deux sensations sont la lumière et les ténèbres, le jour et la nuit. La nuit, les ténèbres ne sont, dit-on, qu'une privation, une absence de la lumière ; mais

l'aveugle-né à qui on rendroit la vue, ne pourroit-il pas dire que la lumière est la privation de l'obscurité, des ténèbres ?

§. 10. Qu'un homme soit à une représentation théâtrale, que son ame soit fortement ébranlée par la vue d'une multitude de combattans, par le bruit affreux de l'artillerie, de la mousquetterie, des tambours, des trompettes, du cliquetis des armes, etc. et que tout-à-coup tout disparoisse, et qu'un silence profond succède à ce fracas terrible, assourdissant; les deux sensations qui se succèdent en cet homme sont sûrement bien différentes. Il voyoit une multitude d'objets agissans, il entendoit un bruit effroyable, et tout-à-coup il ne voit plus rien, il n'entend plus rien. Il a une sensation du silence, il a une sensation de l'absence de tout objet, et, pour ainsi dire, du néant; parce que son ame violemment émue par les objets qui étoient sur le théâtre, ne voyoit qu'eux, et n'appercevoit pas les autres. Et ces objets qui seuls remplissoient toute la capacité de sentir de cet homme, venant à disparoître tout-à-coup, laissent dans son ame un vide qui lui donne l'idée du néant. Tous les vases qu'on emplit et désemplit nous donnent encore les idées du plein, du vide

ou néant. Un gros bâtiment occupoit un grand espace dans une cour entourée de corps-de-logis, et offusquoit ceux qui les habitoient; on vient à l'abattre, on en enlève les matériaux; il est certain que l'espace que ce bâtiment occupoit paroît vide à tous ceux qui en étoient incommodés.

Enfin il n'est aucune sensation qui puisse être prise pour une autre. S'il en étoit une, elle seroit, pour celui qui la sent, la même que cette autre. Toute sensation a donc un caractère distinctif. Or, nous avons appelé *objet* chacun de ces caractères.

§. 11. Je préviens que, pour m'exprimer et me faire entendre facilement, j'appellerai *objets premiers* tous ceux énumérés jusqu'ici dans ce chapitre; c'est-à-dire, lumière, couleur, son, bruit, goût, odeur, pesanteur, légéreté, dureté, mollesse, souplesse, froid, chaud, douleur de goutte, de migraine, plaisir du jeu, de la table, etc. soif, faim, vide, ténèbres, etc. enfin tous les objets qui ne sont pas des êtres physiques ou collectifs dont nous allons parler, et que je nommerai *objets secondaires*, puisque ce n'est que par les objets premiers qu'ils peuvent être apperçus, sentis.

Je crois devoir recommander ici forte-

ment de bien se garder de confondre les *causes* de nos sensations, avec ce que, dans l'analyse de la sensation, j'ai appelé *objet*.

Les causes de nos sensations sont toutes extérieures à notre partie sentante ; et les objets étant dans nos sensations ce qui les caractérise, ne ressemblent peut-être en rien aux causes de nos sensations. Ayez donc bien présens à l'esprit et le premier chapitre et la note de la page 10 de ce chapitre. Dans la métaphysique, comme dans toutes les sciences, les mêmes mots doivent réveiller absolument les mêmes idées, et jamais d'autres, sans quoi l'on est obscur, inintelligible.

Tout ce qui peut être embrassé d'un coup-d'œil, tout ce qui, quoique très-composé, peut être considéré comme un tout simple non composé, peut et doit être encore regardé comme objet. Par exemple, un homme, un cheval, un essaim d'abeilles, une fourmillière, une armée, quoique composées d'une multitude d'êtres, peuvent être vues comme ne faisant qu'un, et alors elles peuvent être regardées comme objet, et voilà les objets que j'appellerai *secondaires*. Ainsi un arbre, quoique composé de tronc, de branches, de feuilles, de fleurs et de

fruits, est vu comme objet. Et de même je vois un jeune homme d'une taille élevée, d'une mine fière et haute; qui, le fer à la main, couvert de flammes et de fumée, entouré de mille morts, fonce sur un groupe d'ennemis qui l'environnent, le pressent, l'assaillent de toute part; il se fait jour, il triomphe, monte sur la brèche et y plante un drapeau. Tout le physique de cet acte de haute valeur, que j'embrasse d'un coup-d'œil, que j'envisage comme ne faisant qu'un tout, est un objet pour moi. Ainsi, selon la manière d'envisager une action, il en est beaucoup qui peuvent être considérées comme *objets*.

Après avoir fait passer sous les yeux de l'esprit toutes les espèces d'objets dont nous pouvons avoir connoissance, faisons à leur sujet quelques remarques importantes.

Remarquons, 1°. que les objets, c'est-à-dire ce qui caractérise une sensation première, sont distincts ou confus. J'apperçois un animal assez distinctement pour le distinguer, pour voir que c'est un cheval, et non un autre animal. Cet objet, ce caractère distinctif de ma sensation, est clair et distinct: mais si cet animal que j'apperçois est dans un tel éloignement, que je ne puisse

distinguer si c'est un cheval, un âne, une chèvre, un cochon, un chien, un loup, etc. ou tout autre animal, ce caractère distinctif de ma sensation est un objet confus. Je vois bien un animal, mais je ne puis dire de quelle espèce. C'est un individu du règne animal, qui, dans mon esprit, n'appartient particulièrement à aucune espèce d'animaux ; il convient à beaucoup, et même, pour moi, à toutes les espèces, si je ne connois que les animaux dont je viens de parler. Cet objet est donc pour moi réel, individuel, quoique exemplaire du genre animal. Or, ce qui est réel, individuel, existant, est bien loin d'être ce qu'on appelle abstraction, qui n'est une chose réelle, ni individuelle, ni existante.

Ne peut-on pas inférer de-là que, quand j'entends proférer le mot animal, ce mot réveille en mon entendement l'idée confuse d'animal : idée qui est la copie, l'image intellectuelle de l'objet confus dont je viens de parler : idée qui n'est pas une abstraction, mais l'image intellectuelle d'un être réel, individuel, existant, mais non distinct? Et si je vois ainsi, pourquoi les autres ne verroient-ils pas de même ? Voyez le chapitre suivant des idées, quatrième partie, dans lequel on traite des abstractions.

Remarquons, 2°. que cette multitude d'objets premiers qui caractérisent chacune de nos sensations, tels que la lumière, les couleurs, les sons, les odeurs, les goûts, le dur, le mou, le liquide, l'humide, le sec, le chaud, le froid, la pesanteur, etc. ne s'offrent jamais ou presque jamais que par groupes plus ou moins riches. Or ces groupes d'objets premiers réunis sur un même sujet, formant un tout existant par soi, indépendamment de tout autre, comme une orange sur laquelle sont réunis et groupés couleur, figure, odeur, goût, pesanteur, etc. sont appelés *êtres physiques*. Ainsi un homme, un cheval, un arbre, un caillou sont autant d'êtres physiques. Et nous venons de dire que quand nous considérons ces groupes d'objets ou ces êtres physiques comme un tout simple, indivisible, ils sont encore eux-mêmes autant d'objets, puisque chacun de ces groupes caractérise une sensation.

3°. Il est une vérité incontestable, savoir; que la lumière, les couleurs, les sons, les odeurs, les goûts, enfin que tout ce que nous avons appelé objet premier, ne sont point répandus sur les êtres physiques, à l'occasion desquels nous avons ces sensations : que ces sensations ne sont et ne peu-

vent être que des modifications de notre ame comme le sont les sentimens de plaisir et de douleur, de joie et de chagrin ; qu'elles ne peuvent avoir d'existence que dans l'être qui les sent, les apperçoit, et non hors de cet être (1). Cependant il nous semble que nous ne voyons jamais *nous*. Toujours répandus hors de nous en apparence, les illusions de nos sens nous font apparoître des êtres revêtus, parés de nos propres modifications ou sensations et qui nous semblent existans par soi. Par cet artifice nos sens donnent une telle existence à notre ame, qu'elle semble atteindre à tout dans l'immensité de l'espace, par la communication intime qu'ils nous font avoir avec la multitude des êtres qui la remplissent.

Ainsi donc, les illusions de nos sens nous font vivre dans un monde enchanté où nous ne voyons que des apparences et nulles réalités; où nous agissons sans cesse sur des êtres à nous invisibles, absolument inconnus et qui, à leur tour, nous affectent en mille

(1) Je n'entreprends point de donner ici la preuve de cette vérité, sa connoissance n'étant point nécessaire à la conduite de l'homme ; et d'ailleurs elle se trouve dans tous les livres de métaphysique.

manières tous les instans de notre vie. En vain nos réflexions, l'évidence de nos raisonnemens nous disent, nous convainquent que nous ne sentons, n'appercevons jamais que *nous*, que nos propres modifications ou sensations; nos sens plus énergiques, plus séduisans que tous nos raisonnemens, subjuguent notre raison. En revêtant les êtres physiques de nos propres sensations, ils nous les rendent visibles et tangibles, d'invisibles et de non-tangibles qu'ils seroient pour nous sans cet artifice. Ils nous les font voir lumineux, colorés, sonores, odoriférans, chauds, froids, pesans, durs, mous, etc. quoique nous soyons bien convaincus que la lumière, les couleurs, les sons, les odeurs, le chaud, le froid, la pesanteur, etc. ne sont que des modifications de notre ame et non des appartenances des êtres physiques.

C'est donc sans aucun motif fondé en raison, mais seulement par un penchant naturel et invincible, par un instinct puissant qui confond toute raison humaine, que nous sommes poussés d'une manière irrésistible à croire, à reconnoître même, et comme par une conviction intime, des causes hors de nous, à la présence desquelles nous avons toutes les sensations dont nous sommes affec-

tés : et les sentimens de plaisirs et de douleurs, de joie et de chagrin, qui accompagnent ces sensations et qui concordent imperturbablement avec la présence de ces causes extérieures, achèvent de nous convaincre de leur existence et nous forcent invinciblement à conformer, à régler toutes les déterminations et actions de notre vie sur la manière dont ces causes agissent sur nous et nous sur elles.

Puisque les causes de nos sensations nous sont absolument invisibles, totalement inconnues ; que nous ne connoissons que leurs effets sur nous et ceux que nous produisons sur elles, n'est-il pas absurde de raisonner sur la nature de ces causes, et encore plus absurde d'avancer et de soutenir qu'elles sont toutes de même nature, toutes homogènes ? Que par exemple la cause qui nous donne toutes les sensations qui nous font apparoître et distinguer cet être physique que nous nommons *or*, est *même*, est de même nature que celles qui nous font appercevoir, distinguer les êtres physiques que nous nommons diamant, fer, bitume, sel, eau, chair, os, etc. ? Comment a-t-on pu penser que des effets différens pussent être produits par des causes semblables ?

Ces causes invisibles, inconnues, quelles qu'elles soient, sont appelées par les métaphysiciens *substances*, de deux mots latins *stare sub*, qui veulent dire être dessous; expression qui est une suite nécessaire des illusions de nos sens, une conséquence naturelle de la manière dont ils nous font apparoître, voir, sentir les êtres physiques. Car en revêtant ces causes de nos propres sensations, nos sens ne peuvent nous les faire apparoître que par des surfaces. Croyant donc voir ces causes par leurs surfaces, nous sommes forcés à imaginer dessous un support quelconque, sans lequel elles ne pourroient subsister, et qui pourroit exister sans elles. Ainsi donc ces mots *substance*, *matière*, sont synonymes. Ces noms donnés à ces supports soupçonnés ne peuvent donc signifier que ces *choses* à nous invisibles, inconnues, à l'occasion desquelles nous sommes affectés de sensations. Et comme nos sensations nous semblent tellement appliquées sur la surface des êtres physiques qu'elles paroissent leur être propres, nous les nommons *qualités*, *propriétés* de ces êtres. Ainsi, par exemple, les propriétés et qualités de l'or sont d'être jaune, dur, pesant, tenace, ductile, etc.

Observons ici que tous les êtres physiques ou causes de toutes nos sensations, je dis toutes, car sans leur présence nous ne pouvons en avoir aucune, à moins que ce ne soit de réminiscence, agissent toujours sur nous par quatre ou cinq propriétés communes à toutes, quoique ces causes soient vraisemblablement de nature très-diverse, puisqu'elles produisent des effets très-différens. 1°. Elles ne nous apparoissent jamais sans étendue. Mais pourroit-il en être autrement? Être inétendu, être le néant ou le rien est pour nous même chose, et le néant est intangible, invisible, et ne peut être jamais cause d'aucun effet : cela est évident. Mais ces causes sont invisibles pour nous : nous ne voyons, ne sentons jamais que nos propres modifications ou sensations. Donc nos sensations, donc les objets qui les caractérisent, nous paroissent tous étendus : cela est indubitable. Il nous semble de même incontestable qu'une sensation qui paroît étendue, qui est senti étendue, est une sensation étendue. 2°. et 3°. Elles nous apparoissent divisibles et mobiles, suite nécessaire de l'étendue. 4°. Elles nous apparoissent avec l'impénétrabilité, autre suite nécessaire de l'étendue; autrement tous ces êtres physiques

ou causes de nos sensations, pourroient occuper le même lieu et nous donner à-la-fois toutes les sensations qui caractérisent l'or, le diamant, le bois, la terre, l'eau, le sel, l'huile, la chair, les os, etc. ce que l'expérience, la raison nous montrent ne pouvoir être. 5°. Enfin l'expérience, mais non aucune induction, semblent nous les montrer toutes douées de la gravitation. Voilà tout ce que nous connoissons de commun à tous les êtres physiques ou causes de toutes nos sensations.

Réflexion sur cette troisième remarque.

Les lumières de la raison nous convainquent, nous persuadent avec l'évidence la plus entière que tous les objets caractérisant nos sensations ne sont que des modifications de notre ame, et que nous ne pouvons jamais voir, sentir que nous. D'un autre côté les illusions de nos sens sont telles, qu'ils font taire nos raisonnemens, et nous font voir, malgré eux, ces mêmes objets caractérisant nos sensations, non en nous, mais hors de nous, et souvent à des distances prodigieuses, leur donnant une existence réelle qui leur permet d'agir sur nous et d'être affectés par nous.

Comment donc résoudre cette difficulté ? Comment concilier ces deux convictions opposées, l'une de raison, l'autre de sentiment ? Où trouver ce nœud qui nous unit si intimement à des êtres à nous invisibles, inconnus, auxquels nos sens donnent une telle existence, qu'ils influent si directement et si puissamment sur nous, que le sort de toute notre vie en dépend ? Ce comment est un mystère impénétrable à l'esprit humain. D'où il faut conclure que cette question de pure curiosité, ne doit occuper que bien peu de nos momens : car quelque systême que l'on invente sur ce sujet qui confond la raison humaine, nous serons toujours forcés, et dans tous les instans de notre vie, à agir d'après les illusions de nos sens, comme le commun des hommes qui n'a jamais réfléchi sur cette matière.

Remarquons secondement, que tous les objets qui tombent sous nos sens, ainsi que ceux que nous sentons par nos autres organes du sentiment, nous ne pouvons les considérer, sans appercevoir qu'ils sont d'une telle ou telle manière qui leur est propre ou accidentelle, et encore sans les voir entr'eux sous telle ou telle relation ou rapport.

Je vois une orange et une cerise sur une table : je ne puis voir ces deux fruits sans appercevoir et sentir :

Que le premier est jaune et rude, et le second rouge et lisse; vues d'un rapport physique de co-existence. Je veux dire que j'apperçois que les objets jaune et rude co-existent avec l'objet orange, et que les objets rouge et lisse co-existent avec l'objet cerise.

Que l'un est plus gros que l'autre; vue d'un rapport physique de comparaison.

Que tous les deux sont sur la table et non dessous; l'un près du bord, l'autre vers le milieu; vues d'un rapport physique de lieu, de position.

Je vois un aimant attirer du fer: je vois fondre un morceau de cire mis dans un poëlon sur le feu; vues d'un rapport physique de cause et d'effet.

Je vois un homme donnant un écu à un autre homme qui lui tend la main; rapport physique de lieu, de position, de mouvement, et encore rapport moral de cause, et d'effet: commisération soulageant la pauvreté.

Ainsi donc les qualités, les propriétés des objets, quelles qu'elles soient, ainsi que les

différentes relations qui sont entre eux, relations que nous avons nommées rapports, sont aussi bien senties, vues, que les objets mêmes. Et peut-il en être autrement ?

Une qualité, une propriété d'un objet est une de ses manières d'être. Or, on ne peut voir un objet sans voir en même temps ce qui le fait être ce qu'il est, ou du moins une partie de ce qui le fait être ce qu'il est. Et les autres rapports ou relations n'étant que la manière d'être d'un objet, relativement à un ou plusieurs objets que l'on apperçoit en même temps, on ne peut voir plusieurs objets à la fois, sans appercevoir quelques-unes de leurs manières d'être respectives; sans quoi on les confondroit. Tous paroîtroient être le même objet, être tous dans le même lieu : et du moment qu'on les distingue, qu'on apperçoit que l'un n'est pas l'autre, on apperçoit du moins quelques rapports entre eux.

Mais dans toutes ces perceptions que nous venons de donner pour exemple, tout ce qui n'est point objet, tout ce qui n'est que rapport soit de co-existence, soit de comparaison, soit de lieu, de temps, soit de

cause et d'effet, n'est que de simples vues de l'esprit (1).

Je vois les objets jaune, rude, pesant, coexister avec l'objet orange. Orange, jaune, rude, pesant, sont quatre objets existans pour mes sens, chacun peut affecter mes sens; mais cette co-existence n'est point un objet, seule elle ne peut affecter aucun de mes sens; il me faut la sensation de deux objets au moins pour me faire avoir cette vue. Elle peut convenir à mille et mille autres objets différens de ceux-ci. Cette coexistence est donc une simple vue de l'esprit, une manière d'appercevoir, que ces mille et mille objets pris deux à deux ou trois à trois, &c. peuvent également donner.

Et de même je vois une pomme sur une table : pomme et table sont deux objets existans, qui seuls peuvent être apperçus. Mais le rapport de lieu, de position *sur*, n'est

(1) Il est évident, sensible, que l'on ne peut voir que des objets. Mais comme la langue manque de mots pour exprimer bien des choses, j'avertis que, pour éviter les circonlocutions, je suivrai l'usage qui se sert des mots *voir*, *appercevoir*, pour exprimer la manière dont l'esprit considère comment sont entre eux deux ou plusieurs objets, et même encore comment ils ne sont pas.

point un objet. Seul il ne peut affecter aucun de mes sens ; il me faut la sensation de deux objets au moins pour me faire avoir cette vue.

Je vois deux, trois, &c. oranges, les oranges existent par elles-mêmes, ce sont des objets ; mais deux, trois n'en sont point ; ils n'existent point par eux-mêmes ; ils indiquent seulement sous quel rapport j'envisage les oranges ou tels autres objets. Trois, par exemple, indique que je vois plus d'une, plus de deux oranges, mais moins de quatre.

Il en est de même des autres rapports. Seuls, ils ne peuvent affecter aucun de mes sens : il faut au moins la perception de deux objets pour nous les faire appercevoir : ils sont donc tous de simples vues de l'esprit.

Il me semble que l'énumération que nous venons de faire dans ce chapitre de toutes les espèces d'objets qui parviennent ou peuvent parvenir à notre connoissance, ainsi que de toutes les différentes vues que l'esprit peut avoir des divers rapports que ces objets peuvent avoir entr'eux, est complète. Car je ne pense pas que jamais personne ait imaginé qu'on puisse sentir des objets autrement que par l'un de nos cinq sens, ou un

de nos autres organes du sentiment, quel qu'il soit.

Si donc je démontre que nous ne pouvons avoir d'autres idées que celles que j'ai définies, chapitre I, §. 7 ; qu'elles sont et ne peuvent être que des copies, des images, des souvenirs d'objets vus, sentis, on en conclura nécessairement que les objets, avec leurs qualités et leurs rapports, sont la seule source de toutes nos connoissances, de toutes nos déterminations et actions. D'où l'on tirera cette conséquence naturelle, que plus on connoîtra d'objets, que plus on connoîtra en eux de qualités et de rapports, et plus on aura de matériaux pour penser et de motifs pour se déterminer.

Dans le chapitre suivant je vais traiter des idées et des notions ; et je démontrerai dans le même chapitre, qu'il n'y a aucune idée innée ; qu'elles sont toutes des copies, des images intellectuelles, des souvenirs enfin d'objets vus, sentis ; et que conséquemment toutes les idées nous viennent par les sens, et les autres organes du sentiment.

CHAPITRE III.

Des idées, des notions et des abstractions.

PREMIERE PARTIE.

Des idées.

Les idées sont, ainsi que nous les avons définies chapitre Ier, §. 7, ce qui caractérise une sensation re-sentie en l'absence de la cause, quelle qu'elle soit, qui l'a produite en nous la première fois. Les idées ne sont donc que des copies, des images intellectuelles, des souvenirs enfin de ce que nous avons vu, senti. Les idées, par conséquent, n'ont qu'une seule source, les sens : vérité qu'il ne faut jamais oublier, et qui sera démontrée dans la 3e partie de ce chapitre.

Or, l'expérience nous apprend que nous avons de telles sensations; elle nous apprend que l'homme est doué de mémoire, qu'il se rappelle ce qu'il a vu, ce qu'il a senti : un homme, une armée, un arbre, une forêt,

tel plaisir, tel déplaisir, &c. personne ne contredit ce fait.

Ce n'est pas tout. L'expérience nous apprend encore que l'homme peut à son gré rapprocher plusieurs idées éparses pour en composer un tout idéal; comme il peut à son gré diviser, analyser une idée, et considérer chacune de ses parties comme un tout; c'est encore un fait dont tout le monde convient. Tout le monde, par exemple, peut se faire l'idée d'une montagne d'or couverte d'arbres dont les tiges seroient de topaze, les feuilles d'émeraudes et les fruits de rubis; tout le monde peut se faire l'idée d'une tête d'homme portée sur une patte de dindon : enfin il n'est point de chimères dont l'homme ne puisse se former l'idée.

Mais remarquez que tous les élémens qui composeront votre chimère, quelque bizarre, quelque extravagante qu'elle soit, ne seront jamais que des idées telles que je les ai définies, parce que toutes nos idées sont acquises par les sens, qu'aucune n'est innée, comme je le prouverai dans la troisième partie de ce chapitre, et qu'il n'est pas donné à l'homme de rien créer.

C'est une chose sans exemple qu'un homme ait imaginé, créé quelque chose de simple,

qui n'ait point de modèle dans la nature; nous sentons tous notre impuissance à cet égard. Voyez comment tous les peuples de l'univers représentent leur dieu, leurs génies, leurs démons. Quelques efforts qu'ils fassent, c'est avec des élémens dont ils ont connoissance, comme ayant été objets sentis par eux. C'est avec un corps, une tête, des bras, etc. C'est en cumulant toutes les qualités, toutes les passions, tous les attributs, dont ils peuvent avoir connoissance, incohérens ou non, peu importe.

On donne le nom de chimère à ces assemblages d'idées, à ces êtres fantastiques ainsi formés de la composition ou décomposition d'idées, et qui ne peuvent exister que dans l'entendement; à la différence des plans et projets, auxquels on peut donner au-dehors une réalité, une existence. Quant aux idées dites intellectuelles, c'est-à-dire, de choses qui n'ont été ni vues, ni senties; c'est, du moins pour moi, si ce n'est pour tous ceux qui y réfléchiront, du galimatias tout pur; et, dans ce siècle de lumières, il ne doit être permis qu'à la logique et à la théologie de galimatialiser.

Voilà tout ce que j'ai à dire sur les idées. Je me garderai bien d'en faire aucune divi-

sion; ce sont autant d'inutilités qui ne font que retarder le progrès de la science. Qu'est-ce que idées complexes (1), incomplexes, claires, confuses, adéquates, &c? Est-il un homme qui, commençant à raisonner, et qui, sachant la signification des mots idées, adéquates (et puis pourquoi ce terme scientifique adéquates? pourquoi pas entières, parfaites?) ne se dise : J'ai une idée pleine et entière du cercle, pris pour exemple, lorsqu'il saura qu'un cercle est un espace

(1) Toute idée est simple, même celle d'arbre, de fourmilière, d'armée, &c. Elle est simple comme idée, parce que ces objets ont été considérés comme faisant un seul tout, simple, non composé. Mais du moment que l'esprit considère ces objets comme composés, la collection des idées simples qui entrent dans leur composé est une notion, et non une idée complexe.

Il ne faut jamais confondre les choses, c'est se rendre inintelligible. Les géomètres ne nomment jamais triangle un carré ni un ovale, et jusqu'à présent on a trop souvent confondu idée, pensée et notion. La métaphysique, cette base de toutes nos connoissances, exige dans les expressions une précision aussi rigoureuse que la géométrie. Si l'idée d'une armée étoit une idée complexe, parce qu'une armée est une collection d'individus, toute idée seroit complexe, parce que rien n'est simple dans la nature.

renfermé par une ligne courbe, dont tous les points sont également éloignés d'un autre point appelé centre? Quel est l'ignorant qui ne sente qu'il a une idée confuse d'un animal qu'il n'aura apperçu qu'en passant, sans aucun examen, ou qu'il aura vu dans un si grand éloignement qu'il n'aura pu distinguer son espèce? N'est-ce pas comme si l'on vouloit définir un arbre grand, un arbre petit; puis une maison grande, une maison petite, &c? Ne suffit-il pas que l'on sache la signification de grand, de petit, pour joindre ces adjectifs à toutes les idées ou objets qu'on voit leur convenir? Ces puérilités et cent autres pareilles paroissent nécessaires à l'élève qui veut s'instruire, parce qu'il les voit traitées magistralement par ceux qui se donnent pour maîtres. Il veut en charger sa mémoire; il s'épuise, s'arrête, perd un temps précieux, et finit par se dégoûter de l'étude et du travail.

Mais puisque nous en sommes sur la logique, qu'est donc cet art? C'est, nous dit-on, un art qui apprend à raisonner. Mais comment apprend-on à raisonner sans raisonner sur quelque chose? Cet art apprend-il l'analyse, la géométrie, la métaphysique, la physique, la morale, &c?

S'il apprend ces sciences, pourquoi lui donner un autre nom que le nom de ces sciences; et le revêtir d'un appareil énorme, effrayant et inutile à chacune de ces sciences? La logique est la géométrie, si elle apprend la géométrie : elle est la métaphysique, la physique, la morale, &c. si elle apprend ces sciences : alors elle n'a pas besoin d'un autre nom ni d'un autre langage que celui propre à chacune de ces sciences. Non, vous dit-on ; la logique ne donne aucune connoissance, elle n'apprend que l'art du raisonnement. J'avoue que, quelques efforts que je fasse, je n'y puis rien comprendre ; que je trouve que c'est faire comme un charlatan qui, pour préparer son élève aux exercices du corps, commenceroit par lui lier les bras et les jambes, et lui diroit : « Ecoutez bien, tout gît en » principes; retenez bien ceux que je vais » vous donner, et vous saurez l'équitation, » l'exercice, la danse, &c. »

Comment! un homme sait l'analyse, la géométrie, la grammaire, la métaphysique, la physique, la chimie, l'anatomie, l'astronomie, la morale, la politique, et il ne sait pas raisonner, s'il n'a appris la logique? Non, dit la logique, je suis la clef des

sciences sans être aucune science. J'apprends à raisonner, et le raisonner doit précéder les choses où il faut du raisonnement. Sans mon secours, vous ne distingueriez jamais avec certitude le vrai du faux. Par exemple, dites-moi quelle est votre opinion sur cette proposition :

La fin meut-elle selon son être réel ou selon son être intentionnel ? Dites-moi si, sur ces deux autres propositions, vous êtes pour l'affirmative ou la négative ?

Une chimère, en se balançant dans le vide, peut-elle avaler les secondes intentions ?

Adam a-t-il eu la philosophie habituelle ?

Voyons comment vous vous tirerez de cet argument.

Un rat est une syllabe.

Or, un rat ronge du fromage.

Donc, une syllabe ronge du fromage.

Et de celui-ci :

Vous avez ce que vous n'avez pas perdu.

Or, vous n'avez pas perdu de cornes.

Donc, vous avez des cornes (1).

Vous voyez que je n'empiette sur aucune

(1) Ces deux syllogismes sont pris de l'Art de penser de Port-Royal.

science; c'est du raisonner tout pur. Vous ne répondez rien ! Vous êtes pétrifié ! je le crois bien. Voilà ce que c'est que d'ignorer qu'il y a des argumens en *barbara*, en *celarent*, en *darii*, en *ferio*, en *baralipton*, en *celantes*, en *dabitis*, en *fapismo*, en *frisesonorum*, en *cesaré*, en *camestres*, en *festino*, en *baroco*, en *darapti*, en *felapton*, en *disamir*, en *datisi*, en *brocardo*, en *ferison*: puis des *dilemmes*, des *enthymémes* et mille autres choses de cette importance, sans lesquelles vous ne verrez jamais d'une vue *adéquate* que deux et deux font quatre, et qu'il faut préférer votre père à votre petit chien.

Apprenez enfin, car je veux être respectée, que c'est dans mon sein que la théologie a pris naissance. Je suis sa mère, elle me doit tout : sans moi elle n'existeroit pas. Au petit échantillon que je viens de vous montrer, vous devez la reconnoître pour ma fille.

Sachez qu'autrefois, que la métaphysique me fèstoyoit, elle ne faisoit pas un pas sans mes avis ; dix volumes *in-folio* ne suffisoient pas pour contenir les sublimes vérités qu'elle enseignoit. Aujourd'hui qu'elle commence à me dédaigner, un *in*-douze lui

suffit ; et si elle me méprise tout-à-fait, je la réduis à bien peu de pages. La morale même, que l'on pourroit croire n'avoir pas besoin de moi, pendant plus de vingt siècles je l'ai tenue dans un embonpoint à ne pouvoir démêler ses traits. Elle me caressoit alors. Aujourd'hui elle me délaisse, et vous la voyez d'une maigreur à faire pitié, réduite à sept ou huit principes d'où elle tire, comme elle peut, quelques conséquences, &c.

Avis important. Gardez-vous bien de jamais prendre pour idées ce qui n'est pas absolument conforme à la définition que j'en ai donnée, sans quoi vous seriez bientôt maîtrisé par les charlatans religieux, qui vous induiroient infailliblement en des erreurs funestes et honteuses.

Mais passons aux notions.

SECONDE PARTIE.

Des notions.

NOTION ou collection d'idées sur un même sujet, sont même chose : c'est la collection, l'ensemble de toutes les idées d'une définition ou peinture quelconque.

Une notion physique, est celle dans la-

quelle l'esprit n'a apperçu que des objets et des rapports physiques.

Une notion morale, est celle dans laquelle, outre les objets et les rapports physiques, l'esprit a non-seulement découvert ou présumé un motif, une volonté dans le sujet de la notion, mais encore a apperçu des rapports moraux; c'est-à-dire un bien ou un mal relatif.

Nous le répétons: toute sensation est accompagnée de plaisirs ou de déplaisirs, quelque légers qu'ils soient (*voyez* la seconde dissertation, page 45); d'où toute notion produit en nous un sentiment quelconque. Dans les notions physiques, ce sont les objets et les rapports physiques qui nous l'inspirent, puisque l'esprit n'y voit autre chose. Mais dans les notions morales, ce sont particulièrement les motifs et la volonté présumés dans le sujet de la notion, ainsi que les rapports moraux que nous y découvrons.

Aucun des objets qui tombent sous nos sens n'est simple. Analysez, divisez tant que vous voudrez un objet, chacune de ses parties, quelque petite qu'elle soit, sera encore un objet composé. Le simple ne peut pas plus être l'objet de nos sens que l'infini,

et par conséquent nous ne pouvons avoir d'idée ni de l'un ni de l'autre.

En vain m'objectera-t-on que les sensations de couleurs sont simples. Comment, dira-t-on, décomposer celle qu'occasionne la blancheur de la neige? Y distinguera-t-on plusieurs couleurs dont elle est formée?

Je répondrai que je ne vois et ne puis voir que des corps colorés, soit de blanc, soit de rouge, &c. et jamais de la blancheur, de la rougeur seules, parce que seules elles ne peuvent exister; et qu'un corps coloré n'est point un être simple, et cela doit suffire. Mais j'ajouterai que la neige ne peut être regardée comme ayant une couleur homogène, puisque sa surface paroît inégale, qu'elle n'est pas lisse, unie comme une glace; que si vous consultez un peintre, il vous dira qu'il voit dans la neige plusieurs blancheurs; que pour la peindre, il sera forcé d'employer plusieurs couleurs, l'une pour la couleur dominante, les autres pour les ombres, les points lumineux, les reflets, &c. Il vous dira que jamais il n'a vu de couleurs pures, et que du premier coup-d'œil il voit l'assortiment des couleurs nécessaires pour peindre un objet dont la couleur paroîtroit simple à des yeux inattentifs.

Or, ce que je viens de dire au sujet des sensations des couleurs, je le dirai de celles des sons, des odeurs, des goûts, &c.

Mais quoique tous les objets qui tombent sous nos sens soient composés, qu'aucun ne soit simple, cependant, selon les différentes vues de notre esprit, je veux dire selon la manière de considérer les objets, ils nous paroissent ou simples ou composés. Si on les considère comme simples, alors ils sont objets, et les souvenirs de ces objets sont autant d'idées. Si, au contraire, on les considère comme composés, alors l'ensemble de toutes leurs parties connues forme dans l'entendement une notion.

Je vois un arbre. Surpris de sa beauté, de son port majestueux, de la fraîcheur de son feuillage, je ne considère que l'ensemble, l'unité de cet être; et pour ce moment cet objet est un, simple à mes yeux, c'est un arbre; c'est un objet, et son souvenir sera une idée. Mais si je veux l'examiner en naturaliste, cet objet que je considérois comme simple, me paroît alors très-composé. J'y découvre des racines, un tronc, des branches, des feuilles, des fleurs et des fruits. Et dans cette première division, je considère premièrement chacune de ces

parties comme une, simple; mais bientôt l'analyse me les fera voir autrement. Je vois le tronc composé de moëlle, de bois, d'écorce, et dans cette subdivision, chacune de ces trois parties que j'ai d'abord considérée comme une, simple, me paroîtra très-composée quand j'en ferai l'examen. Dans l'écorce j'y verrai l'épiderme, l'enveloppe cellulaire, les couches corticales, &c. et ainsi de subdivision en subdivision, chaque partie peut être considérée comme un tout simple et par conséquent comme objet, puis comme composée et par conséquent comme notion.

Cet exemple peut facilement s'appliquer à tous les objets qui tombent sous nos sens. Un homme, une armée, un arbre, une forêt, un atôme, un grain de sable, une montagne, l'univers enfin; tous ces objets peuvent, selon les différentes vues de notre esprit, nous paroître uns, simples ou composés, et le souvenir de tous ces objets sont autant d'idées ou de notions.

Or, la collection de toutes les idées que nous acquérons pour avoir la connoissance d'un objet que nous avons d'abord considéré et que nous pouvons encore considérer comme un tout simple, s'appelle, ainsi que

que je l'ai déjà dit, *notion*. Ainsi toutes les idées que j'ai acquises sur les racines, le tronc, les branches, les feuilles, les fleurs et les fruits, &c. me donnent la notion d'arbre. Celles que j'ai acquises sur l'écorce, le bois, la moëlle, me donnent la notion du tronc et des branches des arbres : et celles que j'ai acquises sur l'épiderme, l'enveloppe cellulaire, les couches corticales, me donnent la notion de l'écorce, &c. et toutes ces notions réunies me donnent la notion d'arbre.

D'où l'on voit, 1°. qu'une notion est souvent composée d'autres notions.

2°. Que lorsque nous envisageons les choses qui tombent sous nos sens comme simples, comme formant seulement un tout quoique très-composé dans la réalité ; lorsque nous les embrassons d'une seule vue de l'esprit sans aucun travail, sans donner une attention particulière aux parties dont elles sont composées, alors toute chose est pour notre esprit un objet, et son souvenir une idée. Mais lorsque voulant connoître un objet, savoir ce qu'il est, nous portons successivement notre attention aux divers élémens dont il est composé : alors le souvenir de la collection de toutes les idées acquises

par notre analyse est une notion ; c'est-à-dire, la connoissance détaillée de ce qu'est un objet. D'où presque toute chose peut être dans l'esprit ou idée ou notion. Encore une fois, cela dépend de la manière dont l'esprit les envisage.

Prenons un exemple dans lequel il entre du moral. J'étudie les hommes dans les livres d'histoire, dans ceux de morale, de métaphysique, d'anatomie, de chirurgie, de médecine, et sur-tout dans le grand livre du monde. A cette étude je joins mes réflexions, et j'ai alors une notion de l'homme tant au moral qu'au physique. Cette notion de l'homme tant au moral qu'au physique, est donc une collection d'idées. Ces idées, ainsi acquises sur l'homme par mes sens et ma réflexion, sont pour moi un traité sur l'homme que j'ai mis en dépôt dans ma mémoire.

Et comme par le même moyen, je veux dire par l'observation et mes réflexions, je puis acquérir une collection d'idées sur toutes sortes de sujets, à chacune de ces collections d'idées je donne un nom qui en est le titre. A celles ramassées sur l'homme, je donne le nom d'*humanité*. Ce mot me sera utile pour me rappeler en tout ou en partie,

selon l'occasion et l'étendue de ma mémoire, les idées que j'ai acquises sur l'homme ; idées dont le nombre et la sorte sont relatifs à mon caractère, à l'étendue de ma capacité, aux circonstances où j'ai vu, enfin à ma façon de voir, laquelle encore (ce qu'il faut bien remarquer) varie suivant les circonstances où je me trouve. Car si je suis sans principes mûrement réfléchis, ne jugeant que d'après les circonstances du moment, tantôt je pourrai penser que l'homme est né bon, que la somme de ses plaisirs l'emporte sur celle de ses maux, &c. et tantôt qu'il est né très-mauvais, et que la somme de ses peines surpasse celle de ses plaisirs, &c. D'où il suit que presque toutes les notions que nous nous faisons sur les sujets dans lesquels il entre du moral, doivent être versatiles pour les hommes en général : autant de têtes, autant de notions différentes sur le même sujet; et bien souvent autant de momens, autant de notions différentes pour la même tête. Malheur attaché à l'humanité mal élevée. L'homme sans aucun principe fixe, arrêté, pense au gré des circonstances. Chaque instant amène une opinion nouvelle sur le même sujet; et chacun croyant bien voir, pense que les autres ont

tort de ne pas voir de même. De-là les disputes interminables, parce que personne ne s'entend.

D'où l'on doit conclure qu'il est facile de s'accorder sur les notions physiques, et très-difficile d'être d'accord sur les notions morales, ou dans lesquelles il entre de la moralité. Les premières ne sont composées que d'idées, et les secondes d'idées et de sentiment.

Pour s'accorder sur les notions physiques, il ne s'agit que de faire voir, sentir ce qu'on a vu, senti. Or, comme on ne doit absolument composer les notions physiques que des idées puisées par la voie des sens dans la substance qui fait le sujet de la notion, et jamais d'aucune autre idée ou chimère, il est facile de faire l'énumération de ces idées, de rattacher pour ainsi dire chaque idée sur l'objet qui l'a fournie; enfin de faire voir, sentir comme on a vu, senti toutes les idées intégrantes de la notion.

Par exemple, tout le monde doit s'entendre lorsqu'on parle de l'or; parce que tout le monde a ou peut acquérir par la voie des sens toutes les idées qui composent cette notion, couleur, pesanteur, dureté, malléabilité, ductilité, fusibilité, dissolubilité par l'eau régale, &c. et qu'il n'est ici ques-

tion que d'idée et nullement de sentiment, tel que je l'ai défini, chap. Ier, §. 9.

Mais il n'en est pas de même des notions morales. Il faudroit pour s'accorder, non-seulement voir de même, mais encore sentir de même. Puisque dans ces notions on considère autant le moral que le physique, et que c'est le sentiment que ce moral nous inspire qui presque toujours détermine nos jugemens, nous pousse à l'action. Or nos sentimens, avant de parvenir jusqu'à notre ame, prennent pour ainsi dire, la teinte de notre caractère, de notre tempérament, de nos passions, de nos idées et notions, etc. modifiées par les circonstances où nous nous trouvons. D'où provient la grande diversité de sentimens sur le même sujet.

Il est telle action qui ne blesse pas dans un enfant de quatre ans, et qui offense dans un homme fait. L'homicide même peut être une action très-innocente ou un crime affreux. Le physique des actions du conquérant et du héros qui défend sa patrie est à-peu-près le même. Mais combien le moral de leurs actions ne diffère-t-il pas ! Et combien le sentiment que l'un et l'autre nous inspirent ne doit-il pas être différent ! Tous deux tuent et font tuer des milliers d'hom-

mes. Mais le conquérant commet tous ces maux horribles de propos délibéré, sans nécessité, sans regrets, uniquement pour assouvir sa cupidité, voler le bien d'autrui et asservir ses semblables. Et comme il attaque des hommes paisibles, qui souvent même ignoroient qu'il existât, chaque meurtre qu'il commet est un assassinat. Il doit donc être exécrable à tout le monde. Le héros au contraire, s'il répand le sang, c'est forcément, c'est à regret; c'est pour la cause la plus juste, le droit le plus sacré, celui de sauver l'honneur, la liberté, la vie et les biens de ses compatriotes, de ses co-associés. S'il tue, ce ne sont que des bêtes féroces excitées par la rage de tout dévorer. Il doit donc être cher et respectable.

Les notions morales sont peut-être plus le mobile de nos actions, la cause de nos déterminations, la règle de notre conduite que les objets et leurs idées. Elles sont du moins le moteur de toutes les grandes actions. L'histoire, ce cours de morale expérimentale, nous montre l'opinion comme la reine du monde (1). Elle nous fait voir com-

(1) Opinion, manière de voir, de sentir les notions physiques et morales.

bien dans tous les siècles, la gloire vraie ou fausse, ainsi que les différentes sortes de fanatisme, ont eu de puissance sur le cœur de l'homme. Elle nous apprend que la passion des grandes ames est l'amour de la prééminence dans les cœurs; qu'elles en sont violemment tourmentées. Sachons donc ce que nous devons aimer, chérir, honorer, glorifier, et ce que nous devons haïr, mépriser, abhorrer et flétrir.

Faute de notions justes, nous sommes encore comme des enfans qui se laissent prendre aux prestiges des grandes masses, des grands effets, et dont l'imagination d'autant plus active qu'elle n'a point de règle et d'appui, ajoute encore du merveilleux à tout ce qui leur paroît extraordinaire, gigantesque, éclatant. Un homme commet des ravages affreux, fait trembler la terre en surmontant des obstacles que peut-être aucun autre n'auroit pu vaincre; il est donc un être d'une nature plus qu'humaine, un dieu devant lequel il faut se prosterner, que l'on doit adorer, et auquel on doit l'offrande des cœurs pour tout le mal qu'il n'a point fait.

Naguère la gloire des conquêtes étoit la plus brillante; plus on massacroit, plus on

dévastoit de provinces, plus on mettoit de peuples aux fers, plus enfin on faisoit de malheureux, et plus on brilloit d'un éclat qui offusquoit tout. L'encens de l'amour et des respects brûloit pour les seuls conquérans. Aujourd'hui cette gloire commence à s'obscurcir ; et bientôt mieux instruits, nous lui vouerons haine et opprobre.

Il est donc de la dernière importance d'avoir des notions morales justes et approfondies sur tous les états et professions, sur toutes les passions, actions et devoirs de l'homme, afin de n'accorder notre amour, notre estime, nos hommages qu'à ce qui en est véritablement digne : et que ces ames fortes et sublimes qui brûlent d'obtenir cet amour et ces respects, ne se trompent pas sur les moyens.

Mais comment nous y prendrons-nous pour nous former ces notions? Où prendrons-nous les élémens qui doivent les composer? Dans notre imagination? ainsi que l'a pensé un auteur. Non; mais dans la nature, d'après les modèles existans, comme Molière, cet homme sublime, composoit ses caractères. C'est d'après tous les caffards, tous les hypocrites de son temps qu'il a peint son Tartufe. Il a pris d'eux tous les grands

traits, les traits vraiment caractéristiques tant au moral qu'au physique de l'hypocrisie, pour le peindre; et personne ne s'y méprend. Personne ne voit ce caractère exécrable sans se sentir l'ame agitée de la plus violente indignation, de la plus juste horreur. Et comme cette peinture rappelle cette longue suite de forfaits et de massacres que l'hypocrisie religieuse a commis et fait commettre dans tous les siècles, chez toutes les nations de la terre, il n'y a personne qui ne s'offrît à être le bourreau d'un être aussi abominable. Voilà l'exemple qu'il faut suivre.

S'agit-il d'une action dont vous vouliez connoître bien exactement la valeur, ce que vous lui devez d'amour ou de haine, d'estime ou de mépris?

Commencez par détailler, autant que vous pourrez, tout le physique de cette action. Peignez autant qu'il vous sera possible chacun de ces détails avec le mot propre et non figuré, de manière à le bien caractériser (1). Passez ensuite à l'examen

(1) Dans une de mes promenades, j'accostai un petit enfant: parmi les questions que je lui faisois par passe-temps, je lui demandai ce que faisoit son père: *Il tue*, me répondit-il; son père étoit boucher. Voilà

des effets de chacune des parties de cette action sur les hommes et sur les choses. Voyez si les hommes en souffrent, s'ils en sont plus heureux, si les choses en sont détériorées ou si elles en prospèrent. Examinez les vrais motifs qui font commettre cette action, si vous pouvez les démêler. Peignez la grandeur des sacrifices volontaires qu'elle peut avoir coûté : et enfin comparez le résultat de toutes ces opérations avec les devoirs de celui qui la commet; devoirs d'humanité, devoir de citoyen, devoir d'état, de parenté, d'ami, d'obligé. Et si vous avez un esprit juste et éclairé, un cœur droit et calme, je veux dire non agité de passions, hors celles de l'humanité, de la patrie, de l'honneur et du devoir, dont les voix doivent toujours se faire entendre, cet ensemble vous donnera, tant au moral qu'au physique, une notion fidelle de cette action; vous fera connoître si elle est digne de louange ou de blâme, et si celui qui la commet en doit être honoré ou flétri, chéri ou exécré : et le sentiment

---

comme je voudrois qu'on s'exprimât : toujours le mot propre. Exemple : Que fait le prêtre à l'autel? « Il dit » des paroles, fait des gestes sur un morceau de pâte, » et puis le mange ».

qui accompagnera cette connoissance, étant selon l'ordre, la justice et la vérité, sera un guide fidèle dans les jugemens que vous en porterez, en même temps qu'il sera pour vous un aiguillon ou un frein, selon que l'action sera estimable ou blâmable, bonne ou mauvaise. Car, comme je le prouverai par la suite, c'est le sentiment, partie intégrante de la sensation, ou, pour mieux dire, cette troisième partie de l'analyse de toute sensation (*voyez* chapitre premier, §. 9), qui dans tous les instans de notre vie détermine presque toujours nos pensées, nos jugemens, nos actions. Mais souvenez-vous bien de ne point précipiter votre jugement: laissez-le mûrir, consultez, lisez, méditez. Une collection de pareilles notions morales mûrement digérées et formées par la sagesse éclairée, est le plus précieux trésor, la règle la meilleure et la plus sûre qu'on puisse avoir de nos jugemens et de notre conduite.

S'agit-il d'un état, d'une profession? Recueillez autant qu'il sera possible toutes les actions qui nécessairement en sont la suite, celles qui sont propres à cet état, à cette profession. Analysez chacune de ces actions comme nous venons de le dire, et l'ensemble de toutes les notions de ces actions vous

donnera une notion générale, juste et équitable de cet état ou de cette profession, ainsi que le sentiment que vous devez en avoir. Il en est de même des talens, des caractères et des devoirs de l'homme.

Je viens de dire : « Et si vous avez un esprit juste et éclairé, un cœur droit, etc. ». Mais comment obtenir ces précieuses qualités ? c'est en fréquentant de bonne heure les personnes réputées les plus sages, les plus instruites, les plus modérées ; c'est par un attachement constant à vos devoirs ; c'est par un ardent desir de vous instruire, de vous rendre capables des emplois les plus élevés, un amour persévérant du travail ; c'est par la lecture réfléchie de bons livres en tout genre, et sur-tout d'histoire, de morale, de métaphysique ; c'est enfin, en méditant plus qu'en courant, que par leur secours vous apprendrez, vous vous convaincrez, vous sentirez qu'il n'y a de bonnes, de justes, de louables que les actions utiles, profitables aux hommes ou qui honorent son auteur ; et que toute action qui nuit à ses semblables, ou qui avilit celui qui la commet est mauvaise, digne de haine et de mépris. Vous apprendrez jusqu'à quel point il faut se sacrifier pour les autres, si vous

voulez vous rendre digne de leur amitié et de leur estime, et obtenir cette paix intérieure, cette douce satisfaction de l'ame, premier de tous les biens.

Enfin, voulez-vous avoir une notion de la vertu? Rassemblez un grand nombre de notions d'actions diverses, grandes, généreuses, utiles aux hommes, honorables à ceux qui les commettent; prenez ce qu'il y a de commun dans toutes ces actions, et vous aurez une notion à laquelle vous donnerez le titre de vertu.

Mais remarquez que, quand vous parlez de la vertu, de la gloire, etc. du crime, de l'infamie, de quelque notion morale que ce soit, ou votre esprit ne voit rien, ou il se représente un homme commettant une action vertueuse ou criminelle, comme Molière voyoit en son Tartufe toutes les sortes d'hypocrisie religieuse.

Remarque. Nous venons de dire que nous regardions comme un, simple, indivisible, un objet, quoique très-composé; un *arbre*, par exemple. De même, toute notion, n'étant qu'une collection d'idées sur le même sujet, peut être considérée comme une idée simple, indivisible : par exemple, la *beauté*; la *mort*. Ainsi tout ce que nous avons dit, et

tout ce que nous dirons de l'idée, convient également à la notion. Ainsi la sensation s'analyse donc en objet ou idée ou notion, en desir ou volonté et en sentiment; apperçevoir, vouloir et sentir.

Remarques sur les idées et les notions.

Tout le monde sait que nous avons la faculté de retenir nos idées, nos notions, et que nous les retrouvons au besoin. Mais comment, et par quel artifice, entre une multitude d'idées et de notions ainsi mises en réserve, celles seules relatives au besoin du moment se présentent-elles, tandis que les autres restent si profondément ensevelies dans ce dépôt de nos connoissances que l'on appelle mémoire, que nous ne soupçonnons pas même les avoir? Qui le sait? Il faudroit que nous connussions la nature de notre ame; et il ne nous est pas donné de pénétrer jusques-là. Mais qu'importe; sans connoître la nature de ce premier principe, nous en connoissons les effets, et cela doit nous suffire.

Mais ce qu'il nous importe de savoir, c'est si nous sommes les maîtres de nous rappeler nos idées; si elles sont à nos ordres;

si nous pouvons commander à celle-ci de disparoître, et à telle autre de prendre sa place ; enfin si nous pouvons les chasser toutes et rester sans idées ? Non. Nous ne sommes pas plus les maîtres de rappeler nos idées que d'en créer, et de les chasser que de ne pas voir ce qui est sous nos yeux.

Qui les rappelle donc si à propos ? Les circonstances seules. Voilà ce qu'une expérience attentive nous apprend. Cette expérience nous enseigne que les idées sont pour ainsi dire aux ordres des circonstances, qui seules font sortir du ténébreux dépôt où elles sont enfermées toutes celles qui leur sont analogues. Elles les appellent pour ainsi dire, et aussi-tôt ces idées se présentent en foule, avec une obéissance d'autant plus prompte, que l'être sur lequel agit la circonstance est bien organisé, bien disposé pour cet effet, et que les idées relatives à cette circonstance lui sont plus familières. Quiconque réfléchira sans préjugés sur cet effet des circonstances, ne trouvera point ces expressions trop fortes, toutes métaphoriques qu'elles sont.

Rien n'est plus digne de notre admiration. Un homme est occupé de telle ou telle chose, n'importe. Bien sûrement dans

ce moment cet homme n'a que des idées relatives à son affaire, et peut-être encore quelques autres relatives à ses occupations journalières, celles qui font, pour ainsi dire, la base de son existence morale. Pour toutes les autres idées, elles sont dans ce moment comme perdues pour lui : ou du moins, il en est bien certainement une multitude qu'il lui seroit impossible de se rappeler dans ce moment. Hé bien ! une circonstance arrive-t-elle ? Voilà qu'elles se présentent toutes à-la-fois à son esprit avec une rapidité et une fidélité qui étonnent. Par exemple, des maçons se présentent ; l'idée du besoin qu'il en a se réveille, et en même temps toutes les idées relatives à l'art de la maçonnerie; celles de plan, de nivellement, d'alignement, de fouille, de déblais, de pierres et de telles pierres, de chaux, de sable et de tel sable, d'équerre, de règle, de cordeau, de plomb, d'échafaud, de tuile, d'ardoise, etc. enfin une multitude d'idées qui le moment d'auparavant étoient pour lui dans le néant, parce qu'il n'étoit pas dans une circonstance à les avoir.

J'étois au théâtre françois, et tout plein de la tragédie qui m'intéressoit vivement, je n'avois d'idées que celles relatives à la pièce

et à l'ensemble du spectacle. Toutes mes autres idées et notions étoient dans ce moment perdues pour moi. Un ami vient, et me propose un voyage de Suisse. Je l'accepte. Aussi-tôt toutes les idées qui m'occupoient rentrent dans le néant, et font place à celles qui ont rapport à ce voyage. Déja je vois les glaciers, le Mont-Blanc, les sources du Rhin, du Rhône, du Danube; je vois, j'entends ces torrens qui se précipitent avec fracas, ces monts sourcilleux *qui pressent les enfers et qui fendent les cieux*. Je considère avec un plaisir tendre et respectueux les mœurs simples, la vie frugale, et surtout cet amour de la liberté qui caractérise les bons Suisses; et pour retirer de mon voyage tout le fruit possible, je forme le projet de meubler ma mémoire de tout ce que les meilleurs historiens et voyageurs ont dit de la Suisse. Je pense en même temps à une voiture, à des vêtemens pour me garantir et du plus grand froid et de la plus grande chaleur, etc.

Peut-on croire que je fusse le maître de penser à toutes ces choses le moment d'avant la proposition de ce voyage, quand j'étois tout occupé du spectacle? Non certainement. Il est facile de sentir qu'il n'est

pas possible de se rappeler une idée que l'on n'a pas, que l'on n'entrevoit pas, qui n'a nulle liaison avec les idées qui occupent dans le moment. Il faut donc une cause étrangère à nous pour nous les rappeler; car, encore un coup, comment rappeler une idée à laquelle on ne pense pas? Il faut une occasion pour la présenter aux yeux de l'esprit; et cette occasion, ce ne peut être nous qui la ferons naître. Car, pour choisir celle propre à rappeler l'idée, il faudroit connoître l'idée. Or, il est supposé que nous ne la connoissons pas. Donc, &c.

Cependant, soit que ces idées ne soient pas assez familières, soit que l'ame, fortement occupée des objets ou idées qu'elle avoit auparavant, ne les perde pas de vue, et qu'elles absorbent toute son attention; soit que la circonstance grande, terrible, jette dans l'ame un tel trouble qu'elle soit incapable de rien voir, de rien sentir; soit enfin que dans ces momens les organes n'aient pas tout le jeu nécessaire à leurs fonctions, les circonstances ne rappellent pas toujours toutes les idées qu'elles devroient rappeler. Et au contraire, il arrive quelquefois qu'une idée se présente sans aucune

cause connue, apparente. Elle apparoît soudainement comme une vagabonde, sans qu'on puisse se douter de la cause qui la présente à l'esprit.

Mais que les idées soient rappelées par des circonstances connues ou par une cause inconnue, toujours est-il vrai que nous ne sommes pas les maîtres de les faire paroître ou disparoître à notre gré. Elles se présentent à nous indépendamment de nous, et souvent malgré nous, et s'en vont de même. Qui de nous ne regarderoit pas comme une grande faveur de la nature le pouvoir de chasser une idée importune, affligeante, et d'appeler et de fixer les idées les plus riantes, les plus agréables? Mais il n'en est pas ainsi. Pour chasser une idée, il faut une idée plus vive, plus intéressante. Plongés dans une grande douleur, rien ne nous affecte; nous ne voyons que l'idée qui nous tourmente. Mais le temps affoiblit tout sentiment douloureux et autres. Alors quelques idées commencent à fixer notre attention : insensiblement elles nous touchent plus vivement, et font enfin disparoître l'idée qui nous harceloit malgré nous.

Mais pourquoi et comment les circonstances rappellent-elles ainsi les idées? Nous

n'en savons rien. L'expérience seulement nous fait entrevoir qu'il se forme une telle liaison entre les idées, qu'une idée en amène une autre à sa suite. Et les circonstances faisant sortir une ou plusieurs idées, toutes celles qui sont liées avec elles sortent à leur suite.

Voici les causes qui m'ont paru les plus apparentes et les plus ordinaires de ces liaisons.

Première, celle de cause et d'effet : une cause rappelle son effet, comme un effet rappelle sa cause. Je mets dans cette classe les moyens, la fin, les corrélatifs, &c.

Seconde, celle de continuité de temps. L'idée d'un siége, d'une bataille, rappelle ce qu'on a fait avant et après.

Troisième, celle de contiguité de lieu. C'est ainsi qu'on retrouve son chemin.

Quatrième, celle de simultanéité. Voilà pourquoi un mot rappelle une idée, et une idée, un mot. Je mets dans cette classe toutes les suites d'idées contractées par des habitudes.

Cinquième, celle de même lieu. Une idée rappelle bien souvent celles qu'on a eues dans le même lieu.

Sixième, celle de ressemblance. Un arbre

rappelle un autre arbre, un portrait rappelle l'original.

Septième, celle d'énumération. Une énumération commencée, toutes les idées comprises dans l'énumération se présentent plus ou moins promptement, selon qu'elles sont plus ou moins familières. Je fais entrer dans cette classe les collections d'idées qui composent les arts, les sciences, les métiers, &c.

Remarques sur la liaison des idées.

Point de pensées, de jugemens ni de notions sans liaison d'idées; elle seule les forme: cela est évident. Il est encore évident que nos opinions ne sont qu'une suite de pensées, de jugemens, de notions, et que sur les notions morales, nos opinions sont toujours accompagnées d'un sentiment ou d'estime et d'amour, ou de mépris et de haine, qui règle notre conduite. La liaison des idées forme donc le tissu de toutes nos connoissances, de nos opinions et de nos affections; après la sensibilité elle est le principe de toutes nos déterminations et actions. Elle ne change pas, il est vrai, le caractère donné par la nature, mais elle le modifie puissamment, soit en le tempé-

rant, soit en le fortifiant, soit en lui donnant une direction par les traits de beauté ou de laideur dont elle revêt les objets que les circonstances soumettent à l'exercice de l'entendement. Combien donc pour notre bonheur, ne nous importe-t-il pas d'apporter le plus grand soin, à ne former que des liaisons d'idées justes, estimables, les seules qui puissent nous être propices en tout temps? Les instituteurs doivent donc veiller sans cesse à ce que leurs élèves ne fassent aucune liaison d'idées fausses, mésestimables, et par conséquent contraires à leur bonheur futur. Appliquez donc à la liaison des idées ce que j'ai dit, page 107 et suivantes, des notions justes et vraies de toutes les professions et actions des hommes. Toute faute, toute erreur, et même plusieurs genres de folie, n'ont pour cause qu'une fausse liaison d'idées.

Comparaison des objets avec les idées.

Les idées sont des souvenirs, des images intellectuelles des objets.

L'objet agit si puissamment, avec une telle énergie sur notre ame, que notre sentiment, plus fort que notre raison, lui donne une existence hors de nous.

Il n'en est pas de même de l'idée, nous sentons que la cause de l'original est absente; que nous devons à une autre cause d'en sentir la copie.

Les objets et les idées deviennent également des motifs, et des motifs également puissans.

L'un et l'autre ont besoin de cause pour être sentis. Mais il n'y a qu'une cause pour faire sentir le même objet, et il y en a mille pour réveiller la même idée.

Les causes de l'un et de l'autre sont également étrangères à l'être qui les sent. Ainsi nos idées ne dépendent pas plus de nous que les objets. Il faut des causes étrangères à l'homme, independantes de lui pour les lui faire sentir.

Nous avons dit que les idées deviennent motifs comme les objets. Mais quoique nous les portions avec nous, quoiqu'elles fassent partie de nous-mêmes, ces motifs ne sont pas plus à notre disposition que les motifs qui nous viennent des objets. Elles n'agissent plus souvent sur nous qu'en raison du nombre des causes qui les réveillent, et pour ainsi dire de leur proximité.

L'être intelligent est aussi bien passif à l'égard des idées qu'à l'égard des objets.

Comparaison des objets ou idées avec les notions.

L'objet ou l'idée est simple, et la notion composée.

L'objet ou l'idée est directement apperçu par les sens comme formant un tout simple, indivisible, non composé : comme un homme, un arbre, un caillou. La notion, au contraire, est toujours la considération de plusieurs objets formant ou un être physique, comme homme, cheval, arbre, &c. ou un ensemble non donné par la nature, comme armée, peuple, humanité, vertu, bonté, etc.

L'objet ou l'idée est apperçu, senti sans aucun travail d'esprit. L'enfant, le stupide, comme l'homme le plus éclairé, voient également bien, et d'un coup-d'œil, un arbre, un caillou, du rouge, &c. La notion, au contraire, ne s'acquiert que par un travail de l'esprit. Pour connoître ce qu'un objet est en lui-même, il faut l'analyser, l'examiner, reconnoître tous ses élémens l'un après l'autre, et les rapports qu'ils peuvent avoir entr'eux et avec d'autres êtres, &c.

Presque tout ce qui tombe sous nos sens

peut, selon les différentes vues de notre esprit, être considéré comme objet ou idée, ou comme notion. Si on se livre à l'examen des parties qui composent l'objet que l'on a sous les yeux, la collection des idées acquises par cet examen est une notion. Si, sans examen, on l'envisage comme ne faisant qu'un tout, qu'un ensemble simple, indivisible, c'est un objet.

Mais remarquons bien et n'oublions jamais, qu'une notion, quelle qu'elle soit, n'est et ne peut être jamais composée que d'objets ou de leurs idées et de leurs rapports, soit physiques, soit moraux; qu'il n'est point d'autres objets que ceux dont nous avons donné l'énumération au chapitre II des objets, et qu'il n'est point pour nous d'autres rapports que ceux qui sont entre ces objets.

Si notre esprit n'étoit pas si limité, toute notion seroit pour nous un objet. Nous embrasserions d'un coup-d'œil toutes les parties qui la composent, comme nous le faisons des notions dont tous les élémens sont similaires; comme les notions d'armée, de fourmillière, de peuples, de société, &c. tandis que nous ne pouvons embrasser d'un coup-d'œil la notion d'arbre, de l'or; parce

que les élémens qui composent ces notions sont trop dissemblables.

Les bornes, au contraire, de notre esprit sont si étroites, que bien souvent, ne pouvant embrasser l'objet le plus simple d'un coup-d'œil, nous sommes forcés à le considérer parties par parties, en faisant abstraction des autres, c'est-à-dire, en les écartant de l'examen qu'on se propose. Mais ce n'est point là ce qu'on appelle *abstraction*, *concept*, formés d'illusions, de riens, de néants. (*Voyez la quatrième partie du chapitre sur les Abstractions.*) Chaque partie qu'on examine est un objet réel, individuel. Par exemple, pour bien connoître un triangle qu'on a sous les yeux, on est forcé à examiner séparément les angles et les côtés; mais chacune de ces choses est claire, individuelle, et non ce qu'on appelle une abstraction.

TROISIEME PARTIE.

L'homme doué seulement par la nature d'une sensibilité plus ou moins grande, d'une mémoire plus ou moins étendue, n'apporte en naissant aucune connoissance, aucune idée, aucune inclination particulière.

Ou l'homme acquiert toutes ses idées, toutes ses connoissances, tant particulières que générales, à mesure que les organes dont la nature l'a pourvu à cet effet se développent en lui, et il se conduit en conséquence de ces seules idées, de ces seules connoissances ; ou la nature a gravé dans son germe, quel qu'il soit, des principes de spéculation et de pratique pour être sa règle de conduite dans tous les instans de sa vie. Voyons laquelle de ces deux opinions nous devons embrasser.

Si la nature a gravé en nous quelques-uns de ces premiers principes, nécessairement ils portent les caractères suivans.

1°. Ils doivent être indélébiles, inaltérables. Tel est le caractère de tous les traits que la nature imprime à tous les êtres qu'elle renferme en son sein.

2°. Ils doivent être lumineux; c'est-à-dire, brillans d'une clarté qui empêche de les confondre avec les principes acquis, lesquels étant souvent faux et trompeurs, nous font tomber dans mille erreurs dangereuses.

3°. De tous les principes qui servent de règle de conduite à l'homme, ils doivent être les plus importans, les plus nécessaires. S'ils étoient futiles ou indifférens, à quoi serviroient-ils? Il seroit inutile d'y faire attention, ils auroient été donnés en vain.

4°. Toutes les conséquences de ces principes pour toutes les circonstances de notre vie seroient innées avec ces principes. Un principe général n'est rien, ne peut être d'aucune utilité, s'il n'est le résultat d'observations applicables à des circonstances prévues explicitement ou implicitement.

5°. Ils sont tels, qu'ils ne peuvent être acquis par notre travail, notre expérience. Cela n'est pas douteux; car ils constitueroient notre être. Or, tout le monde sait que quelques efforts que nous fassions, jamais nous ne pouvons ajouter ou retrancher la moindre chose à ce qui constitue un être quel qu'il soit, à ce qui fait sa nature.

6°. Enfin, ils doivent avoir sur l'homme cet empire absolu, cette force irrésistible

qui soumet tout, et que la nature seule peut avoir.

1°. *Ils* (ces principes) *seroient indélébiles, inaltérables.* Tel est, en effet, le caractère de tous les traits que la nature imprime à tous les êtres qu'elle renferme dans son sein. Elle a donné au plomb, à l'or, etc. une tendance vers un centre: rien ne peut effacer ou même affoiblir cette tendance que nous nommons gravitation. Toujours ces métaux, lorsque nous voudrons les éloigner de ce centre, nous résisteront en raison de leur masse; toujours ils feront effort pour s'approcher de ce centre par la voie la plus courte. Dans chaque germe de plante, cette nature a marqué le fruit qu'elle doit porter, et rien ne peut altérer cet ordre. Jamais l'oranger ne produira de l'avoine ou de l'orge. La nature a donné à tous les êtres sensibles de l'horreur pour ce qui peut les blesser, les détruire; du plaisir, de l'amour pour ce qui tend à les conserver, et un attrait invincible pour leur reproduction. Ces caractères s'affoiblissent-ils jamais? Jamais ont-ils changé? Qui jamais préféra la douleur au plaisir (je parle en général des plaisirs et des maux réels, comme des plaisirs et des maux de l'imagi-

nation présens et à venir, et sans entrer à cet égard dans un plus grand détail), et qui jamais eut en horreur ce qui le conserve et le reproduit ?

Jetons les yeux sur tous les êtres qui nous environnent; et sans peine, à la première vue, nous reconnoîtrons ce qu'ils tiennent de la nature. Toujours le feu sera en mouvement, toujours il divisera en parties impalpables le bois, il réduira l'eau en vapeurs, rendra les métaux fusibles : toujours l'or, l'argent, le cuivre se saisiront du mercure, et non le fer. Toujours l'eau s'écoulera par la pente qui lui sera offerte. Les oiseaux planeront dans l'air, les poissons ne quitteront point les eaux; l'air dissoudra l'eau qu'il tiendra suspendue en vapeur, comme l'eau tient le sucre qu'elle a divisé et élevé jusqu'à sa surface. Toujours l'être sensible fuira la douleur et accourra au plaisir.

Reconnoissons donc que ce qui est donné par la nature est indélébile, inaltérable : et que si elle avoit imprimé dans notre germe des principes, soit de spéculation, soit de pratique, rien ne pourroit les altérer, ni l'éducation, ni l'âge, ni les circonstances, ni la succession des siècles. Et nous verrons dans un moment s'il en est de tels.

2°. *Ils seroient lumineux, c'est-à-dire, brillans d'une clarté qui empêcheroit de les confondre avec les principes acquis.* En effet, si ces principes innés étoient méconnoissables, si on ne pouvoit les distinguer de ceux que nous tenons d'une mauvaise éducation, de ceux qui pourroient être opposés à ces premiers principes, et qui étant le plus souvent faux et trompeurs nous font tomber dans mille erreurs dangereuses, à quoi ces premiers principes serviroient-ils? Sur quel fondement assurer que la nature les a gravés en nous, si on ne peut les distinguer, les reconnoître, de ceux qui sont acquis? Ce seroit donc en vain que la nature auroit gravé en nous ces principes? Mais la nature fait-elle quelque chose en vain? Ce qui conserve cet ordre admirable par lequel cet univers subsiste tel qu'il est, ce sont ces traits primitifs, ces qualités qu'elle a données à chaque espèce d'êtres différens, lesquelles sont immuables.

Si elles sont faciles à distinguer, tout le monde doit donc les reconnoître en soi: tous les hommes doivent en convenir. Mais où sont les principes de spéculation ou de pratique dont tous conviennent, depuis les enfans jusqu'aux hommes faits de tous les

états ? Que ceux qui soutiennent qu'il y a de tels principes nous disent donc quels ils sont, et à quoi on les reconnoît? Je le demande aux enfans, à ces hommes en qui la nature ne peut avoir été altérée par l'éducation, par les préjugés, et qui n'ont ajouté que peu d'idées à celles que la nature leur auroit données; aucun ne sait ce que je veux lui dire, ce dont je lui parle. A toutes leurs réponses, je vois clairement qu'ils n'ont d'autres idées que celles relatives à leurs besoins corporels, qu'à ce qu'ils font tous les jours. Des enfans, des ignorans, je passe à ces penseurs qui, par la force de leurs méditations, leur travail continuel, assurent qu'ils ont démêlé en eux ce qu'ils tiennent des mains de la nature, d'avec ce qu'ils doivent à leurs peines, à leur travail.

Après bien des recherches et bien des efforts (recherches et efforts qui devroient être inutiles), voici les deux principes que ces graves penseurs assurent que la nature a gravés dans notre germe; celui de spéculation, *ce qui est, est.* Et celui de pratique, *ne faites point à autrui ce que vous ne voulez pas que l'on vous fasse.* Sans entrer dans la discussion de savoir si on peut avoir l'idée de tels principes, et les comprendre avant

d'avoir acquis l'idée de l'existence, avant d'avoir senti la douleur, et avant de connoître tout ce qui peut nous blesser, nous offenser, qu'on me dise à quoi peut servir ce premier principe : Ce qui est, est ? De quelle utilité peut-il être ? Ou toutes les conséquences (supposez encore qu'on en puisse tirer de nécessaires et d'utiles) qu'on en peut tirer sont innées avec lui, c'est-à-dire, la partie des sciences la plus utile, la plus nécessaire ; ou il n'est bon à rien. Et osera-t-on dire que l'homme vienne au monde avec la connoissance des mathématiques, de l'astronomie, des mécaniques, etc. Je ne le pense pas. Puisque cela n'est pas, que l'on me dise donc quelle avance cette idée innée donneroit pour étudier les sciences sur celui qui ne l'auroit pas ? Ce principe d'ailleurs est si frivole, si futile, si dérisoire, qu'il n'est pas possible de s'arrêter plus long-temps à prouver qu'il n'est pas inné. Comment ! ce qui existe certainement, très - certainement, existe certainement, très-certainement. Le beau principe ! Qu'en peut-on conclure ? Ceci : Je vois un arbre, donc je vois un arbre. Je sens de la douleur, donc je sens de la douleur. Posez en fait que bien certainement voilà un cheval. Hé bien !

qu'en conclurai-je ? Que bien certainement voilà un cheval. Ce principe ne peut mener plus loin. En bonne-foi, n'est-ce pas battre l'air inutilement que de soutenir pareilles inepties ?

Voyons donc cet autre principe de morale, de conduite, que ces penseurs assurent être inné. *Ne faites pas à autrui ce que vous ne voulez pas que l'on vous fasse.* Mais ce principe, s'il n'est accompagné d'une multitude d'idées, suites et conséquences nécessaires de ce principe, il devient tout-à-fait inutile. Pour que la nature ne l'ait pas gravé inutilement en nous, il faut encore qu'elle ait imprimé en nous les idées du juste et de l'injuste. Car un voleur, un assassin, un furieux, un perturbateur du repos public, doivent sans contredit être traités autrement qu'ils le desirent; autrement que nous voudrions être traités si nous étions assez malheureux, assez pervers pour avoir commis les crimes qui demandent un châtiment exemplaire. Donc il est nécessaire pour mettre en pratique ce principe soi-disant inné, et obéir en cela aux ordres de la nature, que nous apportions en naissant les idées du juste et de l'injuste. Mais de quelle foule d'idées celles du juste et de

l'injuste ne sont-elles pas le résultat! Dira-t-on que nous naissons avec une connoissance parfaite de la morale et des loix, sur lesquelles on a fait plus de vingt mille traités tous différens, qui tous se contredisent, parce que jusqu'à ce moment il y a eu sur le juste et sur l'injuste autant de sentimens que de têtes? Et ce n'est pas tout; il faut de plus connoître ce qui peut nous blesser, pour savoir ce qui peut blesser les autres, et l'expérience seule nous l'apprend. Voyez les enfans; ils frappent, ils blessent sans savoir ce qu'ils font, sans méchanceté. Quant à l'homme, il voit presque toujours les autres dans une autre position que lui; et en conséquence, il croit pouvoir lui faire avec justice ce qu'il seroit bien fâché qu'on lui fît. C'est bien différent, dit-il; cet homme est dans une telle circonstance et moi je n'y suis pas. Je puis donc sans être injuste lui faire telle chose qu'il ne seroit pas juste qu'il me fît. Celui-ci est riche, dit le pauvre, et moi je n'ai rien. Pourquoi cette différence? Tous les biens doivent être en commun. Donc, etc. Cet homme, disent le riche et le noble, né dans un état abject, est fait pour souffrir; accoutumé à la misère, à la fatigue, aux coups, il ne les sent pas.

Donc, etc. Celui-ci ne pense pas comme moi, c'est un monstre. Donc, etc. Celui-ci est noir; et moi je suis blanc. Donc, etc. Le despote dit : Ce principe qu'il ne faut pas faire aux autres ce qu'on ne voudroit pas qu'on nous fît, est ridicule et extravagant; il n'est bon que pour les foibles, que pour ceux qui ne sont point battans de peur d'être battus. Mais pour moi qui n'ai rien à craindre, à qui tout est soumis, moi qui peux tout faire impunément, je serois bien imbécille de traiter les autres comme je veux être traité. Pillons, volons, détruisons par le fer et par le feu tout ce qui s'oppose à nos desirs voluptueux. Voilà ma loi, celle que la nature a sûrement gravée dans mon germe, car je sens qu'elle m'est douce. Et d'ailleurs mes sujets, les étrangers que je détruis, que j'opprime, que je vole, que je pille en cent manières, ne justifient-ils pas ma conduite? Tous applaudissent à mes exploits, à mes rapines, à mes débordemens; je suis nommé le grand, le victorieux, l'invincible, le bien-aimé.

Enfin, seroit-ce l'idée de Dieu, de vertu, qui seroit innée? Mais si l'idée de Dieu est innée, ses préceptes doivent l'être aussi. Car à quoi me serviroit cette idée, si je ne

sais pas ce que je lui dois, ce que je dois faire pour lui être agréable? Ce que je dois faire dans toutes les circonstances de ma vie est donc inné; toutes mes actions doivent donc m'être prescrites dès le ventre de ma mère, à moi et à tous les hommes; et, nécessairement, invinciblement, nous ferions tous envers Dieu les mêmes actions, nous aurions tous la même religion, et tous nous l'observerions nécessairement. En est-il ainsi? De plus, si cette idée est innée, tous les êtres pensans doivent donc s'accorder sur son essence, sur ses attributs, &c. car apparemment que l'on ne veut pas dire que c'est le mot seul Dieu, Deus, Theos, Jehova, &c. qui est gravé, mais l'idée de cet être, ce qu'il est, ce qu'il desire, et comme il agit. Je puis dire que j'ai l'idée d'un cheval; parce que je sais et puis dépeindre aux autres sa figure, son caractère, ses mœurs, ses allures, la manière dont il se conserve et se reproduit. Mais s'accorde-t-on sur cette prétendue idée innée de Dieu, sur son essence, sur ses attributs, &c.? Les enfans et les ignorans n'en connoissent que le nom. Les savans se disputent sur sa nature depuis qu'on a imaginé cet être; tous lui donnent des qualités absurdes, incohérentes, contradic-

toires. D'autres nient absolument son existence, et prétendent qu'un tel être est non seulement chimérique, mais impossible : donc cette idée n'est point innée. Mais l'idée de la vertu? Hélas! ce n'est que depuis quelques instans que l'on commence à convenir que la vertu n'est autre chose que les actions utiles aux autres, et que le vertueux est celui-là seul qui est dans l'habitude de commettre de telles actions. Encore n'y a-t-il que le petit nombre de ceux qui ont secoué les préjugés avec lesquels nos instituteurs imbécilles, ou charlatans, ou pusillanimes, abrutissent les hommes; et le reste des hommes ne s'accorde nullement sur sa définition. Chaque contrée, chaque gouvernement, chaque religion, chaque secte, chaque profession, la définit d'une façon qui lui est particulière. N'a-t-on pas vu, pendant près de 1500 ans, ô souvenir plein d'horreur! des hommes se disant ministres de paix, croire faire une bonne action, une action vertueuse, de persécuter, de charger de chaînes; de précipiter dans les cachots, de torturer, de brûler enfin des milliers de leurs semblables! Les uns pour n'avoir pu croire qu'un peu de pain souillé du souffle infect d'un sale débauché ou d'un scélérat

atroce, ou tout au moins d'un fourbe ou d'un imbécille, fût un Dieu; c'est-à-dire, selon eux, le créateur, le conservateur, le maître et le seul agent de cet univers. Les autres, pour n'avoir pas résolu selon leur desir cette question, ou telle autre toute aussi impertinente, *utrum chimera in vacuo bombinans, possit comedere secundas intentiones :* savoir si une chimère, en se balançant dans le vide, peut avaler les secondes intentions. Exemple terrible et déplorable, qui ne prouve que trop bien que ni l'idée d'un Dieu, ni l'idée de la vertu ne sont innées.

3°. *De tous les principes qui servent de regle de conduite à l'homme, ils doivent être les plus importans, les plus nécessaires.* En effet, s'ils étoient futiles ou indifférens à l'homme, à quoi serviroient-ils? Il seroit inutile d'y faire attention. Ainsi, dans ce qu'on appelle le physique, la nature nous auroit inculqué les premiers principes de mécanique, les plus nécessaires sans contredit, puisque, pour conserver son être, l'homme est forcé à chaque instant de remuer des fardeaux au-dessus de ses forces; elle nous auroit enseigné à faire du feu, élément si nécessaire à nos besoins, &c. Dans ce qu'on appelle le moral, elle auroit sûre-

ment gravé en nous des règles infaillibles pour nous conduire avec nos semblables, pour nous en faire aimer, pour établir entr'eux et nous une concorde inaltérable, et nous forcer à nous entre-secourir sans cesse mutuellement, &c. L'a-t-elle fait? Les hommes savent-ils seulement les premiers élémens de la mécanique, avant de les avoir appris? Combien de peuples ont été des siècles sans savoir faire du feu! Et les hommes ne se dévorent-ils pas les uns les autres, bien loin de s'entr'aider à porter le fardeau de cette vie? Donc, &c.

4°. *Si la nature avoit gravé en nous quelques principes, toutes les conséquences de ces principes pour toutes les circonstances de notre vie seroient innées avec ces principes.* Car s'il falloit de la méditation, une suite de réflexions pour aller de proposition en proposition, pour suivre une longue chaîne de raisonnemens, afin de faire usage de ces principes, l'homme qui est né pour le travail, qui, à tous les instans, est forcé de jeter les yeux sur ce qui l'environne pour se garantir de la douleur et de la destruction, qui ne peut s'occuper que du moment présent, ne pourroit faire usage de ces principes. Si donc les conséquences de ces prin-

cipes ne sont point innées, quelle faveur la nature nous auroit-elle faite en imprimant ces principes dans notre germe? ces principes supposés ainsi innés ne donneroient pas un quart-d'heure d'avance sur ceux qui ne les ayant pas innés, voudroient étudier les sciences et la règle de leur conduite. Car quel est l'homme qui, sachant bien la valeur de ces mots : *ce qui est, est,* ne donne pas sur-le-champ son assentiment à cette proposition; et qui, en général, n'adopte cette maxime de morale (sans cependant la mettre en pratique, ce qu'il faut bien remarquer) : *ne faites point à autrui ce que vous ne voulez pas que l'on vous fasse,* aussi-tôt qu'il l'entend proférer, aussi-tôt que par l'expérience il a appris qu'un coup donné est aussi-tôt rendu? Mais personne n'a encore osé dire que ces principes fussent innés avec toutes leurs conséquences. Donc, &c.

5°. *Ces principes seroient tels à ne pouvoir être acquis par notre travail, notre expérience :* cela n'est pas douteux. Car ils constitueroient notre être; et personne n'ignore que, quelques efforts que nous fassions, jamais nous ne pourrons rien ajouter ou retrancher à ce qui constitue un être quel qu'il soit, à ce qui fait sa nature. Or, que

l'on nous cite une seule idée, un seul principe, une seule maxime que nous ne puissions acquérir par nos sens, par notre travail, par notre expérience; et nous conviendrons qu'il est des principes, des maximes innées. Mais c'est une chose impossible. Donc, &c.

6°. *Ces principes, s'il y en avoit de tels, auroient sur l'homme cet empire, cette force à laquelle il est impossible de résister.* Qui peut nier cette assertion? Cette obéissance persévérante et universelle de tous les êtres aux loix que la nature leur a prescrites, n'est-elle pas une preuve éclatante et certaine de cette grande vérité? L'homme le plus parfait, sans contredit, de tous les êtres que nous connoissons, puisque, par la supériorité de son esprit, il les assujettit tous, n'est-il pas, comme le reste des êtres, soumis à la nature, en ce que la nature lui a prescrit? Forcément ne conserve-t-il pas son existence? Forcément ne se reproduit-il pas? Et si la nature lui avoit tracé quelques principes de morale, pourroit-il un seul instant s'en écarter? Et s'il en existoit, sans doute ce seroit celui qui établiroit entre les hommes une fraternité, une concorde inaltérable, et l'homme à tous les instans obéi-

roit forcément à cet ordre. Dira-t-on que cette concorde, cette fraternité, subsiste entre les hommes? Un des premiers faits que rapporte l'histoire, est celui d'un frère qui assassine son frère. Par-tout où de bonnes et sages loix ne sont point en vigueur et ne contiennent pas les hommes, nous les voyons acharnés les uns contre les autres, comme des tigres affamés qui se disputent une proie, et cela presque toujours pour des sujets frivoles. Que les loix se taisent un moment, comme dans la guerre; le vol, le meurtre, le viol, les brigandages de toute espèce couvrent la terre.

Mais la preuve la plus éclatante, sans contredit, qu'il n'y a pas d'idées morales innées, se trouve sur les trônes. C'est-là qu'on voit ordinairement l'homme dans toute sa turpitude. Ces hommes devant lesquels tous les autres sont prosternés, devant lesquels tout se tait et obéit quand ils commandent, que rien enfin ne contredit, ne seroient-ils pas les plus justes, les meilleurs des hommes, si la nature avoit gravé en eux quelques principes de morale? Puisque tout les flatte, que rien ne les trouble, que rien ne les gêne, la voix de la nature ne seroit-elle pas plus impérieuse chez eux que chez

les autres hommes? Et cependant ils sont presque tous les plus grands fléaux de l'humanité. On les voit fouler aux pieds tous les principes de morale, et s'en enorgueillir. Sans foi, sans mœurs, ils immolent des milliers d'hommes à leur ambition effrénée. Leurs insatiables ministres qui usurpent leur autorité pour satisfaire leurs sales desirs, ne vendent-ils pas la considération, les rangs et le malheur? Pour plaire à leurs indignes maîtresses qui les gouvernent despotiquement, comme ils gouvernent leurs despotes, ils vendent également une lettre-de-cachet qui plonge dans un cachot l'honneur et la probité, et une croix de Saint-Louis pour décorer un escroc ou un lâche. Et l'on nous dira qu'il y a des principes de morale innés? Où donc les trouver ces principes qui, s'ils étoient donnés par la nature, seroient ineffaçables, lumineux et impérieux?

Qu'un homme tourmenté de tous les côtés, que la misère accable, qui est pillé en cent manières par les financiers, persécuté par les prêtres, vexé par les puissans, qui n'a pas un moment de joie, qui s'entend dire par son pasteur qu'il sera damné si, après avoir travaillé constamment toute la se-

maine dix-huit heures par jour, il s'avise de danser un moment, c'est-à-dire, d'oublier un instant ses douleurs le jour où il lui est défendu de travailler pour substanter sa famille ; qu'un homme, dis-je, tourmenté ainsi, balotté sans cesse par tous les maux possibles, enfin poussé par le désespoir, n'entende plus la voix impérieuse de la nature qui lui crieroit d'aimer son semblable, et se jette dans sa rage sur le premier passant, je pourrois être ébranlé par cette raison : mais que les rois soient presque tous les plus pervers des hommes, il n'y a rien à répliquer à cette preuve.

Enfin, que veulent dire ces mots idées innées, principes gravés, maximes imprimées, &c ? Ils n'ont sûrement aucun sens, ou ils signifient que ces principes sont innés en nous, comme il est inné en nous de sentir et de haïr la douleur, de sentir et d'aimer le plaisir, de voir par les yeux les couleurs et non les sons, d'entendre par les oreilles des sons et non des couleurs, &c. Si, dis-je, ces mots n'ont point cette signification, ils sont absolument dépourvus de tout sens ; et alors ils n'exigent aucune réponse. Et dira-t-on qu'il est de tels principes, de telles maximes dont jamais aucun homme

ne se soit écarté dans aucun instant de sa vie, comme jamais aucun homme, dans aucun instant de sa vie, n'a vu par les yeux des sons, et entendu par les oreilles des couleurs? Non. Donc, &c.

Puisque de toutes les idées, de toutes les connoissances, de tous les principes que nous avons, il n'en est aucun qui porte seulement un seul des caractères dont nous venons de faire l'énumération, et chacun d'eux devroit les avoir tous, convenons donc qu'il n'y a point en nous d'idées innées, de principes, de maximes gravées, imprimées par la nature. Elle nous a donné plus ou moins de sensibilité, plusieurs manières de sentir : elle nous a doués d'une mémoire plus ou moins étendue, mais voilà tout : elle a laissé à notre expérience à faire le reste. Par la sensibilité, la nature nous apprend sans peine, et dans un instant, ce qui nous est avantageux, ce qui nous est nuisible, et par un attrait invincible elle nous force à nous reproduire : mais n'allons pas croire qu'elle a ajouté à ces bienfaits celui de nous tracer notre conduite pour tous les instans de notre vie.

Mais par quelle voie acquérons-nous donc toutes nos idées, toutes nos connoissances? Par nos sens seuls ; c'est-à-dire, par

nos différentes manières de sentir, jointes à notre mémoire, ainsi que Locke l'a prouvé.

Cependant l'on insiste et l'on fait cette objection : « Par quel sens la notion de Dieu, » celles de la vertu, de la prudence, de tous » les êtres moraux, les particules, les pré- » positions, &c. sont-elles entrées dans l'es- » prit ? Dites-nous quelle couleur, quelle » forme, quelle saveur, son, odeur, ont ces » notions, pour avoir été saisies par les » sens »?

Il faut répondre à toutes ces questions, et prouver que toutes ces notions sont aussi bien acquises par les sens que celles de tout autre objet, tels que couleur, son, odeur, cheval, arbre, caillou, &c. Et c'est ce que je vais faire en peu de mots, parce que Locke, et, d'après lui, Condillac, se sont fort étendus sur ces questions.

Et d'abord, on convient généralement que tous les objets, soit premiers, comme couleur, son, odeur, &c. soit secondaires, comme cheval, bois, terre, caillou, &c. ne parviennent et ne peuvent parvenir à notre entendement que par les sens. 2°. D'après ce que nous avons dit que tous les êtres moraux ne sont que des *notions* : que les notions ne sont et ne peuvent être que col-

lections d'idées peignant, définissant un sujet quelconque ; que les idées ne sont et ne peuvent être que des souvenirs d'objets vus, sentis ; il est évident que tout ce qu'on appelle êtres moraux s'acquiert par les sens, comme toutes les idées, et ne peut avoir d'autre origine. 3°. Il est encore évident que les *prépositions* étant des mots inventés pour exprimer les rapports que nos sens seuls nous font appercevoir entre les objets, comme *sur*, *sous* cette table, *dans*, *hors* de cette armoire, *un*, *deux* moutons, &c. il est encore évident, dis-je, que nos sens seuls font avoir la connoissance de ces rapports ; et qu'à l'ouïe de ces mots appelés prépositions, notre esprit se les rappelle en idées.

Quant à la notion de Dieu, entrons en matière. Je dirai donc : si l'on est sincère, de bonne foi, si l'on fait taire les préjugés, si l'on ne croit pas sur parole, si enfin on ne s'en impose pas à soi-même, on conviendra que la seule notion de Dieu que nous ayons, que celle qui occupe seule notre esprit quand nous pensons à cet être, est celle d'un homme, d'un père de famille, d'un monarque gouvernant despotiquement ou son ménage, ou un vaste, un immense empire, l'univers, si l'on veut : homme,

père de famille, monarque ayant toutes les qualités, les passions humaines, mais dans un degré très-éminent. Nous le faisons très-intelligent, très-puissant, très-jaloux de son autorité, d'hommages, d'adulations; colérique, vindicatif, sujet à l'inconstance, au repentir, &c. Voilà la seule notion que nous nous formons de la divinité. Et si, pour la distinguer et l'élever fort au-dessus de celle de tous les êtres de la nature, des penseurs oisifs ont ajouté l'épithète *infini* à toutes ces qualités et passions, que par révérence nous avons nommées *perfections*, ce mot, signifiant seulement que l'étendue de la chose à laquelle ces penseurs l'adaptent est plus que très-grande, n'offre rien de précis à l'esprit, et ne peut par conséquent rien changer à la notion de Dieu que nous venons de décrire; notion qui véritablement est la seule que nous ayons de Dieu. Or, on ne peut disconvenir qu'ayant sans cesse sous les yeux des pères de famille, des monarques gouvernant despotiquement ou leur ménage ou leur empire, et ayant toutes les qualités, toutes les passions et imperfections humaines, cette notion ne nous soit entrée par les sens.

C'est la seule notion que véritablement

nous ayons de Dieu, ai-je dit. Car quant à cette absurde et risible définition de Dieu, fruit très-tardif et très-peu connu d'une imagination en délire, divaguant dans la région des chimères, savoir : Que Dieu est un esprit, un être inétendu, et cependant remplissant l'univers de son immensité ; qu'il est par-tout, et par-tout tout entier, faisant les impossibles, comme de créer toutes choses de rien, &c. &c. &c. il est bien certain que jamais nul n'a eu et n'aura jamais de notion d'une pareille chimère ; parce qu'il est évident que des mots vides de sens, incohérens, ne peuvent donner aucune idée, et sans idées point de notions. Voyons-la donc de près, cette chimère.

Il (Dieu) *est un esprit.* Mais qu'est un esprit ? Personne ne répond directement à cette question. On dit bien ce que ce n'est pas, mais non ce que c'est. C'est donc un mot vide de sens qui, ne rappelant point à l'esprit un objet vu, senti, ne peut donner aucune idée. Donc, &c.

Il est un être inétendu. Mais tout être existant est nécessairement étendu. Impossible de prouver le contraire. Il y a donc dans cette expression incohérence, contradiction dans les termes ; elle est donc vide

de sens ; elle ne peut donc donner aucune idée. Donc, &c.

Quoique inétendu, il remplit l'univers de son immensité. Il est donc à la fois inétendu et immensément étendu ? Galimatias, absurdité dégoûtante, contradiction palpable, mots vides de sens. Donc, &c. Et puis comment de son immensité occupe-t-il la même place que la terre, les planètes, l'eau, l'air, les métaux, les pierres, les fossiles, les végétaux, les hommes, les animaux, sans être aucune de ces choses ? Contradictions, absurdités, mots vides de sens ! Donc, &c.

Il est par-tout, et par-tout tout entier. Passons vîte sur cette assertion, comme sur un fer chaud ; elle est trop absurde, trop révoltante pour qu'on puisse s'y arrêter. Donc, &c.

Il fait les impossibles : comme de créer quelque chose de rien ; c'est-à-dire qu'il fait ce qui ne peut être fait, ce qu'il est impossible de faire ; qu'il fera, s'il le veut, que deux et deux soient cinq ; que les trois angles d'un triangle rectiligne soient égaux à trois droits.

Sa justice, ses voies ne sont pas les nôtres. D'où le sait-on, et quelles sont-elles ? A

cette dernière demande on déraisonne, on extravague, on entasse horreurs sur horreurs, qui font frémir la raison ; ainsi cette assertion non prouvée, opposée à toutes nos idées, propre à inspirer pour cet être la haine et l'horreur bien plus que l'amour, faite pour corrompre la morale et élever le sacerdoce, n'éclaire en aucune façon l'esprit. Donc, etc.

Or, bien sûrement, des expressions des mots qui ne signifient rien, qui sont vides de sens, ne peuvent donner à l'esprit aucune idée, aucune notion. Donc, etc.

D'où il faut conclure ou que l'homme n'a aucune notion de Dieu ; que ce mot Dieu n'est pour lui qu'un vain son, que du bruit et rien de plus ; ou que la notion qu'il en a est, ainsi que nous venons de le dire, celle d'un homme, d'un père de famille, d'un monarque gouvernant despotiquement son ménage ou un immense empire ; homme, père de famille, monarque, ayant au suprême degré toutes les qualités, passions et imperfections attachées à la nature humaine, et que cette notion nous a été transmise par les sens.

Si l'homme vient au monde sans aucune idée, sans aucune connoissance, il naît donc

sans aucune inclination particulière : car qu'aimeroit-il, que haïroit-il, lorsqu'il ne connoît encore rien? Il veut invinciblement être heureux, il tend sans cesse vers son bonheur en général : voilà la seule inclination que la nature lui a donnée.

—Mais cette morale uniforme, universelle, la même dans tous les temps, dans tous les lieux, qui l'a créée dans nos ames?—Qui? Le même qui a appris aux hommes de tous les siècles, de tous les pays, de toutes les couleurs, à se détourner des ronces, à éviter un précipice, à se nourrir d'abord d'herbes, puis de gland, puis de bled, et enfin de pain. C'est la sensibilité, et la réflexion suite de la sensibilité et de l'expérience.

La sensibilité et la réflexion nous font tels, que nous devons nécessairement (à la longue quand la maturité sera venue) produire par-tout une même morale; comme par-tout l'oranger, quand il a pris assez d'accroissement, doit produire des oranges. On s'étonne de l'uniformité de la morale : mais l'homme étant par-tout pétri du même limon, ayant par-tout les mêmes besoins, les mêmes misères et les mêmes plaisirs; étant par-tout fils, frère, oncle, neveu, cousin, mari, père, voisin, propriétaire, vendeur,

acheteur, endoctriné, endoctrinant, commandant, commandé, ami, ennemi, aimant, aimé, etc. enfin, ayant par-tout et la même constitution et les mêmes rapports, comment ne s'ensuivroit-il pas par-tout une même morale, qui ne peut être qu'une suite nécessaire et de la constitution de l'homme et de ses rapports? Il faut bien qu'enfin, après une longue suite d'erreurs, de discordes, de troubles, chaque être prenne sa place et y reste; comme après une fermentation plus ou moins longue, plusieurs liqueurs mêlées ensemble se calment et prennent nécessairement la place que la nature leur a assignée.

Comment! l'expérience fera connoître aux hommes tout ce qui dans le physique leur est utile ou nuisible, et elle ne leur apprendra pas ce qui dans le moral leur est propice ou funeste!

Mais est-il bien vrai que cette morale soit actuellement et ait toujours été par-tout la même? Je ne le vois pas. Et pourquoi ne l'a-t-elle pas été? C'est que la réflexion a été tardive, et que cependant elle a encore devancé la connoissance de l'homme et des êtres qui l'environnent. Ce qui a été cause que les premiers qui ont réfléchi, ont

ajouté aux rapports naturels de l'homme des rapports chimériques, que des audacieux ont rendu d'autant plus recommandables, que ces rapports imaginaires leur attiroient argent, hommages, respects et soumissions.

Aussi voyons-nous dans l'histoire, que par-tout les hommes ont commencé par être des tigres, n'ayant pour toute existence qu'une stupidité grossière, pour tout sentiment qu'une férocité atroce; et qu'à mesure qu'ils se sont éclairés, c'est-à-dire, qu'ils ont plus ou moins connu les véritables rapports de l'homme, ils sont devenus plus ou moins hommes.

La morale ne sera réellement uniforme, universelle, que quand le plus grand nombre connoîtra bien l'homme et ses rapports réels, et qu'à ses rapports il se gardera bien d'en joindre d'imaginaires. Ce temps est peut-être encore bien éloigné. C'est à la philosophie, cette fille du ciel, à en diminuer l'intervalle. C'est à elle à bien faire sentir à l'homme toute sa dignité, à lui donner un amour violent pour ce sentiment, et à lui inspirer une haine vigoureuse contre toute espèce de tyrannie; avec ces deux ressorts le reste sera facile. C'est alors que le mé-

chant, repoussé dans toutes ses entreprises téméraires et injustes, trouvant à ses goûts dépravés, à ses passions effrénées, des obstacles cuisans et insurmontables, se repliera nécessairement sur lui-même : il verra, lui qui court après le bonheur comme tous les êtres sensibles, qu'on ne le trouve que dans le sein de sa famille, dans l'amitié, dans l'estime de ses proches, de ses voisins, de ses compatriotes, de ses semblables enfin. Il sentira que, s'il veut sortir de cette seule route du bonheur, il ne trouvera que trouble, contradiction, chagrins, douleurs. Et une fois cela bien senti, toute la morale se développera à ses yeux. Il sera forcé, parce qu'il veut invinciblement être heureux, et qu'il ne connoîtra qu'un moyen, d'être bon mari, bon père, bon fils, bon voisin, bon sujet..... sujet des loix de l'Etat qu'il aura choisi, etc. et alors la morale deviendra réellement uniforme, universelle.

Cependant nous répondrons à ceux qui soutiennent que cette morale uniforme, universelle, que nous disons être dans le cœur de tout homme un fruit nécessaire de l'expérience, de la réflexion, de lumières acquises dans le silence des passions, ne peut venir que du ciel :

1°. Que si elle en venoit, elle seroit partout diverse, et dans les mêmes lieux versatile comme tous les préceptes religieux qui, dit-on, en sont émanés. Elle seroit intolérante et souvent sanguinaire, ainsi que toutes les religions qu'on nous assure être un don du ciel, caractères qui ne peuvent convenir à la vraie morale, qui doit concilier entr'eux les hommes de tous les climats, les porter à la paix, sans laquelle la terre n'est plus qu'un séjour de brigandages, d'horreurs et de désolations;

2°. Par quelle voie cette morale seroit-elle descendue du ciel? La révélation, l'inspiration, les songes? Tours de charlatan, moyens usés, et tombés dans le plus grand mépris. L'histoire nous apprend que chez tous les peuples de l'univers, les prêtres, toujours imposteurs et cruels, ambitieux et cupides, audacieux ou souples, ont employé tous ces mêmes moyens, tous aussi absurdes, aussi extravagans les uns que les autres, pour établir leur empire bien plus que la concorde, et se procurer autorité, honneurs et richesses, bien plus qu'aux hommes le bonheur.

3°. De deux choses l'une : ou la morale que ces imposteurs, se disant les représen-

tans de Dieu sur la terre, promulgueront en son nom, sera absolument conforme à celle qui efflue évidemment de la sensibilité de l'homme, ou elle en différera en tout ou en partie. Dans le premier cas, pourquoi recourir à l'imposture? Elle est inutile, elle est même dangereuse, parce qu'en faisant descendre la morale du ciel, on fait méconnoître sa vraie source, le cœur de l'homme. Et la morale n'ayant plus dans l'opinion des hommes une base immuable, inattaquable, donnée par la nature, et commune à tous les hommes, devient hypothétique, arbitraire, sujette à mille variations, disquisitions, explications, etc. comme toute religion dite révélée, et travaillée par des docteurs. Et alors elle cesse d'avoir ce caractère auguste propre à la vraie morale, d'être universelle, uniforme, la même en tous lieux, en tous temps; elle manque d'un *criterium* universel, commun à tous, pour la revivifier et la ramener à sa pureté, quand l'orage des passions qui doit l'avoir troublée et corrompue, est passé. Dans le second cas, il est évident que tout ce qui différera de la morale fondée sur le cœur de l'homme, sera autant de piéges tendus à l'innocence, et d'erreurs funestes à l'humanité.

Enfin, pourquoi les hommes ont-ils été si malheureux jusqu'à ce jour ? C'est que les législateurs et les prêtres qui se sont emparés de la morale, puisque les uns et les autres prescrivent aux hommes leurs pensées, leurs opinions, et toutes les actions de leur vie, ont puisé leurs décrets et leurs préceptes dans une autre source que le cœur de l'homme.

Je ne puis quitter ce qui regarde les notions, sans recommander fortement de ne jamais prendre, recevoir pour notions, que celles composées d'idées telles que je les ai définies, c'est-à-dire qui sont des copies, des images des souvenirs d'objets vus, sentis, et de leurs rapports; autrement on s'expose à tomber dans des erreurs funestes. De fausses notions ont fait, dans tous les temps et dans tous les lieux, le malheur de l'humanité.

QUATRIÈME PARTIE.

Digression sur les abstractions.

Comme les objets et les idées sont le fondement de ce qu'on appelle abstractions, c'est ici le lieu de traiter ce sujet intéressant.

Principes.

1°. Il n'existe dans la nature que des individus. Nous ne pouvons donc voir que des individus. Tous les matériaux de nos connoissances, de nos raisonnemens, ne sont donc et ne peuvent être que des objets individuels ou leurs idées.

2°. Notre esprit pour être éclairé a besoin de voir un objet ou une idée (rappelez-vous la définition d'objet ou d'idée donnée au chap. 1, §. 7), sans quoi il est dans les ténèbres. S'il entend des mots qui ne lui offrent ni objets ni idées, ces mots ne sont pour lui qu'un vain bruit et rien de plus.

I.

L'esprit ne fait point d'abstractions pour se former des idées soit d'espèce, soit de genre des êtres physiques.

Qu'un homme qui n'a jamais vu de moutons, voie un troupeau de mille de ces animaux, bien certainement tous les mille moutons de ce troupeau lui paroîtront absolument semblables. Il lui faudra même quelque temps pour en bien distinguer un. Dans ces premiers momens, chacun de ces moutons n'est donc pour lui qu'un mouton qu'il distingue très-bien d'un cheval, d'une chèvre, d'un chien, mais non d'un autre mouton. Ce mouton, tout individuel qu'il est à ses yeux, n'est point encore pour lui un mouton particulier, un tel mouton, qu'un autre mouton ne peut représenter.

Chaque mouton de ce troupeau est donc pour cet homme d'abord objet *exemplaire* de l'espèce, puis idée *exemplaire* et *individuelle* de l'espèce; uniquement parce qu'à ses yeux tous ces moutons sont parfaitement semblables. Présentement renversons cet ordre. Qu'un enfant voie pour la première fois un mouton, et qu'il l'appelle

robin ; s'il en voit un second, cet enfant ne pouvant appercevoir de différence entre ces deux moutons, il l'appellera robin. S'il en voit un troisième, un quatrième, un centième, etc. tous ces moutons étant à ses yeux parfaitement semblables, seront pour lui autant de robins. Il se formera dans la tête de cet enfant l'idée exemplaire et individuelle de l'espèce des moutons ; en sorte que, quand il parlera ou qu'on lui parlera de robin, il verra dans son esprit, non une abstraction, mais l'idée d'un mouton individuel, exemplaire de l'espèce, c'est-à-dire représentant tout mouton ; et cela uniquement, parce qu'aux yeux de cet enfant tous ces moutons sont mêmes, sont identiques, et non par aucune abstraction. Notre esprit ne fait point un travail si pénible, il ne le connoît pas même ; et d'ailleurs pourroit-il saisir ce qu'on appelle idée abstraite, êtres abstraits ?

Qu'est en effet un être abstrait ? Le mot *être* veut dire ce qui existe par soi, celui d'*abstrait* veut dire *coupé, tranché*. C'est donc un être ou mutilé, ou fait de pièces et de morceaux. Soit : mon esprit peut saisir cette pensée. Mais on ajoute que cet être mutilé ou fait de pièces de rapports, ne

peut exister ni physiquement, ni idéalement, parce que, dit-on, il est sans support; qu'il ne peut en avoir un commun à toutes les parties de l'être abstrait. Alors mon esprit étonné ne tenant plus rien, reste confondu. Encore une fois, il faut à notre esprit pour l'éclairer dans ses opérations soit de raisonnement, soit de détermination, un objet ou une idée, tels que je les ai définis, chap. I; autrement il est dans une obscurité profonde, il ne voit rien. Aussi ai-je toujours vu que ces expressions, *êtres abstraits*, *idées abstraites*, portent dans l'esprit de ceux qui sincèrement cherchent la vérité, un trouble qui les tourmente. Eh! comment ne voit-on pas que c'est ramener sous d'autres expressions les *formes substantielles*, *les vertus plastiques* si justement bannies de la saine philosophie!

On a beau faire, nous ne pourrons jamais voir que ce qui est dans la nature, c'est-à-dire, des objets individuels. Et quand à force d'illusions, d'entasser paroles sur paroles, on parvient à ce point de déraison, de donner de la réalité au néant, de parler sur rien ou de raisonner sur des abstractions, je veux dire sur autre chose que des objets individuels, vus, sentis, ou sur leurs idées; c'est

alors qu'on voit l'infini en étendue, l'infini en sagesse, l'infini en puissance : c'est alors que l'on voit ou croit voir des êtres inétendus, des êtres qui sont par-tout et par-tout tout entiers, et cent autres chimères aussi absurdes.

Toutes nos sensations sont distinguées, caractérisées ou par un objet ou par une idée individuels. (*Voyez* chap. I.) Mais un objet, quoique nettement apperçu, peut n'être pas assez distingué, assez caractérisé par nous, pour en faire pour nous un objet particulier, reconnoissable entre tous ceux de son espèce. Alors il est seulement pour nous un objet exemplaire d'espèce, et non un objet particulier. Cela me paroît clair. Je vois clairement, distinctement une fourmi, un œuf, un hanneton, une châtaigne, un grain de sable : ces objets sont réels, individuels, ils n'ont rien de fantastique, ils sont distincts, point confus : mais en même temps je sens bien que, ne pouvant trouver dans ces objets un caractère tellement distinctif, qu'ils deviennent pour moi des objets particuliers, ils sont pour moi des objets exemplaires de genre ou d'espèce. Et ils le seront jusqu'à ce que j'aie trouvé en eux ce caractère distinctif. Et le souvenir ou

l'image intellectuelle de cet objet sera une idée exemplaire individuelle, et non une idée abstraite.

Pour les enfans et même pour beaucoup d'hommes faits, tout arbre est un arbre seulement. Un arbre quelconque est donc pour eux l'objet exemplaire et individuel du genre arbre. A force de voir, d'examiner, d'être montré, un enfant parvient à distinguer les poiriers entre tous les arbres. Mais tout poirier n'est encore pour lui qu'un poirier, l'objet exemplaire et individuel de l'espèce des poiriers. En continuant ses recherches, il parvient à distinguer les beurrés. Mais jusqu'à ce qu'il ait remarqué dans un beurré un caractère qui le fasse distinguer des autres beurrés, tout beurré ne sera encore pour lui que l'objet exemplaire et individuel de la classe de ces sortes de poiriers. Enfin il a un beurré qu'il affectionne, qu'il préfère aux autres, et qu'il cultive lui-même. A force de le voir, de l'examiner, il lui trouve dans son port, dans la forme et la couleur de son bois, etc. un caractère qui le lui fait distinguer de tous les beurrés, et par conséquent et en remontant, de tous les poiriers, puis de tous les arbres, enfin de tous les êtres. Cet

arbre est alors pour lui un objet singulier.

Remarquez, et remarquez bien, que dans cet exemple, l'objet exemplaire du genre, de l'espèce, de la classe, est pour cet enfant aussi clair, aussi distinct, aussi individuel, que l'objet singulier. Qu'il lui auroit suffi de faire une légère marque à l'objet exemplaire et individuel du genre, pour en faire pour lui un objet singulier ; pour en faire le portrait d'un seul, du portrait de tous qu'il étoit. D'où l'on conclura que l'esprit remarque seulement plus de caractère distinctif dans l'objet singulier que dans l'objet exemplaire de la classe, plus dans celui de la classe que dans celui de l'espèce, et plus dans ce dernier que dans celui du genre : mais que tous ces objets, étant individuels pour lui, sont bien loin d'être des abstractions, c'est-à-dire, des chimères qui ne peuvent éclairer l'esprit.

J'appelle donc objet *exemplaire* tout individu qu'on ne peut distinguer de ceux de sa classe, de son espèce, de son genre : en sorte que l'objet exemplaire est le portrait de tous ceux de sa classe, de son espèce ou de son genre ; et j'appelle idée exemplaire le souvenir, l'image intellectuelle de cet objet.

Ainsi, quand on me dit : un homme,

l'homme, un François, etc. a fait, etc. j'ai réellement sous les yeux de l'esprit l'idée exemplaire et individuelle de l'homme faisant, etc. C'est son portrait vague à la vérité, mais individuel; portrait qui, n'ayant point un caractère particulier, convient à tous les hommes. Tels, par exemple, seroient pour moi tous les soldats d'une armée qui défileroient rapidement sous mes yeux. Je verrois chaque soldat comme homme, mais non comme un tel homme. Mais ce portrait, malgré sa *vaguité*, est clair, distinct, réel, individuel et non fantastique, insaisissable comme les êtres abstraits.

Il n'est personne, je crois, qui, lorsqu'on lui parle souvent d'une personne célèbre, ou qui peut avoir avec lui quelque rapport, ne s'en fasse un portrait pour pouvoir y attacher les idées qu'on veut lui en donner.

Qu'avec cet enthousiasme d'un cœur sensible à tout ce qui élève et honore l'humanité, on discoure souvent sur les anciens sages de la Grèce, en présence d'un jeune homme heureusement né; bientôt, sans aucun dessein et selon sa manière de voir et de sentir, il se formera intellectuellement le portrait exemplaire d'un philosophe. Il se

représentera un homme ayant un grand front où siégera la sérénité, des yeux perçans mais pleins de douceur, une démarche posée, une contenance assurée, mais modeste; enfin une physionomie noble, ouverte et respirant la paix, le bonheur et la bienveillance. Tant notre esprit a besoin d'avoir la vue arrêtée sur un objet ou une idée fixe, individuelle, et tant il lui est pénible de l'avoir égarée sur des objets vagues, incertains, insaisissables ou nuls, sur des abstractions enfin.

Ce sujet est bien plus important qu'on ne le pense peut-être. En persuadant aux hommes que l'on peut raisonner sur autre chose que sur des objets actuellement sentis ou sur des idées d'objets vus et sentis, qu'il suffit d'abstractions, on peut les mener loin. D'abstractions en abstractions, on pourroit facilement les perdre dans la région des chimères. Les erreurs de la métaphysique, de la théologie, de la morale même n'ont pas d'autre source. Mais quand l'homme sera bien convaincu qu'il ne peut et ne doit raisonner que sur des objets fixes, individuels, vus et sentis, ou sur leurs idées, alors il sera difficile de le tromper et de le séduire.

Je pense donc qu'il est nécessaire que les

métaphysiciens s'occupent de nouveau des abstractions, devenues, par la manière dont elles ont été envisagées et traitées jusqu'à présent, une source féconde d'erreurs très-contraires aux progrès des sciences, et dont les charlatans religieux et autres savent tirer un grand parti.

Voici un passage de la grammaire raisonnée de Condillac qui, sur les abstractions, exprime assez bien le sentiment des métaphysiciens modernes. A côté de ce passage, j'exposerai le mien, en employant le même exemple dont s'est servi Condillac.

Extrait de la Grammaire raisonnée de Condillac, page 48.	*Sentiment de l'auteur.*
Papa dans la bouche d'un enfant qui n'a vu que son père, n'est encore pour lui que le nom d'un individu ; mais lorsqu'il voit d'autres hommes, il *juge* aux qualités qu'ils ont en commun avec son père, qu'ils doivent avoir aussi le même nom, et il les appelle papa. Ce mot n'est donc plus pour lui le nom d'un individu ; c'est un nom com-	*Papa* dans la bouche d'un enfant qui n'a vu que son père, n'est encore pour lui que le nom d'un individu ; mais lorsqu'il voit d'autres hommes, n'étant point encore en état d'appercevoir des *différences*, il les voit tous semblables entre eux et à son père. Ce mot n'est donc plus pour lui le nom d'un individu ; c'est un nom commun à plusieurs

mun à plusieurs individus qui se ressemblent; c'est le nom de quelque chose qui n'est ni Pierre ni Paul; c'est, par conséquent, le nom d'une idée qui n'a d'existence que dans l'esprit de cet enfant; et il ne l'a formée que parce qu'il a *fait* ABSTRACTION *des qualités particulières aux individus Pierre et Paul, pour ne* PENSER *qu'aux qualités qui leur sont communes.* Il n'a pas eu de peine à faire cette abstraction, il lui a suffi de ne pas remarquer les qualités qui distinguent les individus. Or, il lui est bien plus facile de saisir les ressemblances que les différences, &c.

individus qui sont à ses yeux parfaitement semblables; c'est le nom d'un homme qui n'est ni Pierre ni Paul, mais celui de tout homme: c'est, par conséquent, celui de l'homme exemplaire, qui, pour cet enfant, a autant de réalité que l'homme individuel, singulier. Il le voit, il le saisit par les yeux du corps et de l'esprit, tout aussi facilement qu'il voit et saisit l'homme individuel, singulier. Et remarquez que l'homme fait n'est pas plus avancé à cet égard que cet enfant. Tout mouton, toute fourmi, tout hanneton, tout soldat d'une armée qui défile rapidement devant lui, sont à ses yeux avant aucun travail de l'esprit, *attention, examen, comparaison*, aussi réels, quoique exemplaires de l'espèce, que le sont à ses yeux ces mêmes objets individuels et singuliers. Nulle abstraction ni de la part de l'enfant ni

de l'homme fait ; travail que nul homme ne fait, pas même les abstractionnaires qui en parlent beaucoup.

Comment a-t-on pu imaginer qu'un enfant de dix-huit mois ou deux ans, qui voit à peine, qui à peine distingue les objets les plus dissemblables, pût faire ce que les métaphysiciens appellent des abstractions; qui, selon la définition qu'en donne Dumarsais au mot *abstraction* de l'Encyclopédie, « sont » une opération de l'esprit, par laquelle, à » l'occasion des impressions sensibles des » objets extérieurs, ou à l'occasion de quel- » ques affections intérieures, nous nous for- » mons par réflexion un *concept singulier*, » que nous détachons de tout ce qui peut » nous avoir donné lieu à le former? Nous » le regardons à part, comme s'il y avoit » quelqu'*objet réel* qui répondît à ce con- » cept, indépendamment de notre manière » de penser, et parce que, &c. »

Mais peut-être m'objectera-t-on que je ne fais que changer les termes, en substituant le mot *exemplaire* à celui d'*abstrait*: qu'ici descendre du composé au simple, ou monter du simple au composé, c'est même chose.

Voyons si, dans ce cas, cette objection est fondée.

Dans la marche des abstractions, à mesure qu'on monte, qu'on s'éloigne de l'objet singulier pour monter à l'espèce, de l'espèce au genre particulier, et de ce genre au *genre suprême*, on trouve à chaque échelon des réalités retranchées, au point que le dernier genre, le genre suprême, en est totalement privé, qu'il n'est plus qu'une chimère appelée par les abstractionnaires *être abstrait*, *être idéal*, *être moral*, qui, de leur aveu, n'existe point dans la nature, mais seulement dans notre esprit comme *concept:* mot qui n'a aucun sens ; existence d'ailleurs impossible, puisqu'il ne peut exister dans notre esprit que des idées ou images d'objets existans dans la nature, et qui ont été vus, sentis par nos sens corporels.

Dans l'autre marche, au contraire, vous trouvez à chaque échelon un être réel, individuel, existant dans la nature, pouvant être saisi par les sens, et ayant, à mesure qu'il s'éloigne du premier échelon, l'objet exemplaire, plus de réalité pour l'esprit qui le saisit, le sent et l'apperçoit.

Le genre suprême des abstractionnaires est l'*être ;* et, selon eux, ce mot signifie ce

qui existe, quoique privé de tout ce qui tombe sous nos sens, de toute qualité, de toute propriété, même de l'étendue. Or, ce mot absurde, vide de sens, contradictoire avec lui-même par sa définition, auquel cependant ils donnent une existence dans notre entendement, chose impossible par les raisons que nous venons de dire, conduit nécessairement, inévitablement à toutes les chimères : esprit, Dieu, ame immatérielle, anges, démons, revenans, lutins, infinis, ordre supérieur à l'ordre de la nature, &c.; chimères qui ont engourdi, stupéfié et effrayé l'humanité, et fait son malheur jusqu'à nos jours.

Dans ma façon de voir, le genre suprême, l'*être* est *tout ce qui est étendu*. Toutes choses dans la nature sont étendues par *soi* ou par *autre*. Tous les êtres physiques, hommes, cheval, caillou, eau, air, feu, &c. sont étendus par *soi*; et les modifications de ces êtres, couleur, forme, dureté, froid, chaud, &c. sont étendues par *autre* : tout ce qui n'est pas étendu par soi ou par autre, n'est que chimère qui ne peut être le sujet de la pensée (1).

(1) Comme les rapports entre deux ou plusieurs

Dans cette phrase, l'*homme est un être pensant*, nulle abstraction. L'*homme*, idée exemplaire et individuelle de l'homme : *est un être*, est une chose étendue par soi, *pensant*, épithète, notion qui restreint la classe générique des êtres étendus par soi à la classe particulière des êtres étendus par soi doués du sentiment, de la pensée, &c. Les deux genres secondaires à ce genre suprême, sont les êtres étendus par soi, et les êtres étendus par autre.

Si dans la géométrie on ne s'égare jamais, si tout le monde y voit de même, ce n'est pas seulement parce que les définitions sont claires, précises, et qu'on ne les altère jamais (1); c'est encore parce que cette science met toujours sous les yeux du corps ou de

---

êtres sont exprimés par des *prépositions*, de même les rapports entre deux ou plusieurs pensées s'expriment par des *conjonctions*. Ces rapports exprimés par des prépositions et conjonctions ne sont pas des êtres, mais de simples vues de l'esprit, qui ne peuvent avoir lieu qu'à la présence d'objets ou d'idées d'objets vus, sentis.

(1) Condillac n'a défini exactement nulle part le mot *idée*. Aussi il l'emploie tantôt en un sens et tantôt dans un autre ; ce qui rend souvent fort obscur ce qu'il dit sur les idées.

l'esprit des objets fixes, arrêtés, individuels, quoique exemplaires du raisonnement.

Quand, par exemple, on veut prouver que les trois angles de tous triangles rectilignes sont égaux à deux droits, on met sous les yeux du corps un triangle singulier. Si l'esprit ne voyoit pas en ce triangle singulier, un triangle archétipe, exemplaire, quoique individuel de tous les triangles, comment pourroit-il appliquer à tous les triangles possibles la démonstration qu'on lui donne? Or, ce triangle archétipe, exemplaire de tous les triangles, est bien loin d'être une abstraction, puisque c'est une figure individuelle, vue et sentie.

Un des charmes de la poésie, c'est qu'elle parle toujours aux sens, que toujours elle montre à l'esprit des idées individuelles, exemplaires ou singulières, et jamais d'abstractions. C'est l'Amour avec ses ailes, son bandeau, ses flèches et son carquois; c'est la Renommée déployant ses ailes rapides, et sa trompette à la bouche, ayant déjà instruit l'univers d'un événement qui vient de se passer; c'est l'Envie à l'œil timide et louche; c'est le bruit des combattans, le cri des vaincus et les chants de la victoire, &c. Les

auteurs qui n'ont pas ce talent de mettre sans cesse sous les yeux de leurs lecteurs tous les objets de leurs discours, fatiguent, rebutent, et très-souvent ne se font pas comprendre.

Il n'y a point de science, même la morale, même la métaphysique, et même la grammaire, qui ne puisse être traitée ainsi, parce qu'il n'y a de sciences véritables que celles qui traitent des objets vus et sentis, et de leurs rapports; et que, quand même une science ne traiteroit que des seuls rapports, il faut toujours que l'esprit voie les objets individuels qui en sont les termes.

Enfin, l'on conviendra que la meilleure définition ne vaut pas la vue de la chose définie; que toute définition qui ne fait pas voir ou sentir la chose définie, manque son but, et enfin, que tout mot ne peut être que le nom d'une chose individuelle, vue et sentie, ou le titre d'une définition d'une chose individuelle, vue et sentie, ou enfin l'expression d'un rapport; sinon, qu'il n'est que du bruit qui ne peut rien signifier.

Ainsi, quand on entend proférer le mot *animal* pris pour exemple, je dis que, si l'esprit ne voit au moins confusément quelques animaux individuels, (*confusément*, voyez

chap. des objets, page 71.) il ne peut rien entendre à ce qu'on lui dit, le mot *animal* étant alors pour lui sans aucune signification.

Je veux que *animal* soit, selon sa définition, un être ayant la faculté de sentir, de se reproduire, et de se mouvoir spontanément. J'accorde que cette définition ait été faite par abstraction, le naturaliste ayant remarqué ce qui convient à tous les animaux et ne convient à nul autre être; mais cette abstraction n'est un être ni moral ni idéal, c'est une notion; et bien sûrement ce n'est ni cette prétendue abstraction, ni son résultat, que l'esprit apperçoit quand on entend proférer le nom d'animal. Encore une fois, si l'esprit ne voit l'objet défini ou dénommé, le nom ou la définition manque son but.

Passons aux qualités et propriétés des êtres physiques qui tombent sous nos sens; et nous verrons que pour s'en former ou s'en rappeler l'idée, l'esprit ne fait aucune abstraction.

Que la lumière, les couleurs, les bruits, les sons, les saveurs, les odeurs, le dur, le mou, le froid, le chaud, la pesanteur, l'étendue, qu'enfin tout ce que nous avons

appelé objets premiers (*voyez page 69*, §. 11), soient ou ne soient pas des qualités ou propriétés des êtres extérieurs à nous, mais des modifications de notre ame, il est certain que ces objets ont pour nous une existence réelle, qu'ils ont même plus de réalité pour nous que leurs supports soupçonnés, à nous invisibles, inconnus.

Ces qualités, ou plutôt ces objets premiers, sont donc si clairement, si distinctement apperçus, qu'à leur nom l'esprit se les rappelle et les voit comme présens.

Puisqu'il en est ainsi, à quoi serviroient ici les abstractions? A ces mots rouge, dur, froid, aigre, amer, &c. les enfans, les ignorans, les plus imbécilles comme les plus doctes, ne voient-ils pas, ne sentent-ils pas ces qualités ou ces objets comme s'ils les avoient sous les yeux? Tous ne voient-ils pas un corps quelconque individuel, rouge, froid, dur, aigre, amer, et non des abstractions qui ne leur feroient rien voir?

Tout ceci me paroît si clair, si sensible, que je ne m'étendrai pas davantage sur ce paragraphe. Passons donc aux notions, et prouvons que l'esprit ne fait aucune abstraction lorsqu'il se rappelle les idées qui composent une notion.

Nous venons de dire que les notions étoient la collection de toutes les idées qui peignent, caractérisent un objet vu dans tous ses détails; qu'elles renfermoient toutes les idées d'une définition. Et nous disons que leur nom n'est ni une abstraction, ni le résultat d'aucune abstraction; mais seulement le titre de chacune d'elles : titre qui, par la liaison des idées, réveille en nous lorsqu'il est proféré, et selon l'étendue de notre mémoire et la rapidité de notre pensée, un nombre quelconque d'idées, mais cependant en quantité suffisante pour nous faire connoître, nous mettre sous les yeux de l'esprit le sujet dont on parle.

Mais une idée n'est que le souvenir, l'image intellectuelle d'un objet individuel, et il n'est d'autre objet que ce qui tombe sous les sens.

D'où il suit, que toute la sequelle des prétendus êtres moraux, tels que prudence, valeur, hypocrisie, &c. ne sont que des notions et non des êtres abstraits. C'est-à-dire, des collections d'idées, d'actions propres à peindre, à caractériser ces vertus et ces vices : actions que nous avons vu faire, et qui ont attiré notre attention, ou que la peinture ou des discours dénués d'abs-

tractions auront mis sous nos yeux. Et tous ces mots prudence, valeur, hypocrisie, sont seulement les titres de chacune de ces notions, et non des abstractions.

Ai-je un élève? et veux-je lui apprendre ce qu'est la prudence ? Je me garderai bien de lui parler d'abstractions, et d'employer les forces de son esprit à essayer de lui en faire faire, parce que je croirois obstruer son entendement et le rendre insensible, ou du moins bien froid, sur une qualité cependant bien essentielle et bien desirable. Mais je lui ferai remarquer comme agissent les personnes douées de cette excellente vertu.

Je lui dirai donc : Avez-vous fait attention comme un tel s'est comporté dans cette circonstance épineuse, où tout autre que lui auroit été emporté par l'événement, et se seroit perdu par légéreté, par trop de précipitation ? Celui-ci toujours calme, toujours tranquille au milieu de la plus grande agitation, pressé de toutes parts, aiguillonné par les propos les plus vifs, les plus insidieux et même les plus piquans, poussé enfin par tous ceux qui l'environnoient à manifester son sentiment, sa manière de penser, a cependant temporisé, et tenu par son adresse et sa prudence tous les esprits

en suspens, jusqu'à ce que l'événement qu'il attendoit, et qui seul devoit justifier sa conduite, et y donner le sceau de la bonté et de la sûreté, fût arrivé. Alors il s'est montré, a pris un parti, et l'a suivi avec fermeté et vigueur.

Je lui ferai voir combien de personnes honnêtes, même vertueuses, se perdent par imprudence : et à force de lui montrer des actions prudentes, couronnées de succès, de paix et de prospérité, et des actions imprudentes suivies de malheur et de repentir, je lui donnerai la notion de prudence, et ferai naître dans son ame l'estime et l'amour de cette vertu. Alors au mot de prudence, titre de la collection de toutes les idées d'actions prudentes qu'il aura mises en dépôt dans sa mémoire, toutes ces idées, ou du moins une partie de ces idées, s'offriront à son esprit. Il verra un homme exemplaire ou un homme à lui connu, commettant telles ou telles actions exemplaires de prudence, et le sentiment dont j'aurai jeté le germe dans son ame à la vue des actions de prudence auxquelles je lui aurai fait faire attention, pourra se développer en lui et le pousser à de pareilles actions.

Voudrai-je faire connoître à mon élève

ce qu'est l'hypocrisie? Je le mène à une représentation du Tartufe ; je lui fais lire l'histoire ecclésiastique, celle de la ligue, des papes, &c. Et je suis bien sûr que de toutes les actions du Tartufe, et de toutes celles des prêtres, que lui auront mises sous les yeux toutes ces histoires, mon élève se formera une notion juste de cet abominable vice, dont le titre sera *hypocrisie*, laquelle n'aura rien d'abstrait. Je suis encore bien sûr qu'à ce mot hypocrisie qui n'aura rien d'abstrait pour lui, les idées d'un grand nombre de ces actions s'offriront à son esprit, et que son cœur sera soulevé d'indignation et d'horreur, &c.

Quant aux propriétés des êtres physiques qui ne se font connoître que par leurs effets, comme l'attraction, la fusibilité des métaux, &c. je fais voir à mon élève comment l'aimant agit sur le fer : je lui fais remarquer les effets des tuyaux capillaires sur les liqueurs. Je lui fais voir du fer, du plomb en fusion. Et de tous ces objets mis sous ses yeux, il se forme des notions, comme il s'en est formé des prétendus êtres moraux. Au mot d'attraction, il verra l'idée de deux corps individuels, l'un attirant l'autre ou s'attirant réciproquement.

Je lui dirai que ces mots blancheur, dureté, froidure et autres pareils, ne mettent sous les yeux de l'esprit aucune abstraction; que blancheur, ou couleur blanche, ou le blanc, sont des mots qui réveillent les mêmes idées; qu'ils ne diffèrent que pour les grammairiens; qu'on ne les a inventés que pour l'élégance du discours. En effet, lorsqu'on entend dire la blancheur, l'incarnat, les roses de son teint, sont, &c. qui ne se représente un visage individuel de lys et de roses? Et de même de la dureté, de la froidure et autres mots semblables.

Si l'oreille n'étoit frappée que par des mots abstraits, n'offrant point à l'esprit des idées-images d'objets réels, individuels, quelle grace auroient les métaphores et les autres tropes? Pour la sentir, il faut nécessairement que l'esprit voie et compare deux idées-images d'objets réels, individuels. Autrement, &c.

Défaisons-nous donc de cette opinion que tous ces mots prudence, valeur, blancheur, dureté, humanité, mort, &c. *sont autant d'abstractions de notre entendement, qui, considérant ce que plusieurs êtres ont de commun, en forme autant de* CONCEPTS *qui deviennent autant d'*IDÉES *pour notre esprit,*

et que l'on nomme ÊTRES IDÉAUX, MORAUX, *&c.* Mais ces concepts, ces êtres idéaux, moraux, ne sont-ils pas absolument la même chose que les formes substantielles des anciens, formes qui ont engendré tant d'erreurs ?

Je sais que les auteurs modernes (1) qui ont avancé cette opinion, y mettent des restrictions, y donnent des explications. Mais leurs commentaires, leurs explications, ne prouvent-ils pas, par leur longueur, leur prolixité (2), que cette manière d'envisager ce sujet est très-vicieuse, qu'elle est une source d'erreurs ? Mais en disant que tous ces mots prudence, humanité, mort,

---

(1) *Auteurs modernes.* Condillac et autres auroient dit philosophes modernes; je voudrois que ce mot saint et sacré de philosophes ne fût jamais profané : il doit être chéri, respecté comme celui de sage. Le sage n'est pas toujours sage; le philosophe n'est pas toujours philosophe : mais l'un et l'autre doivent toujours être honorés.

(2) *Lisez* dans l'Encyclopédie méthodique les mots *abstraction*, *abstrait*, *idées abstraites ;* et vous verrez les efforts que font les Dumarsais, les Condillac, pour prévenir les erreurs où peut faire tomber cette manière de nommer et d'envisager ce que j'appelle notion et titre de notion; efforts qui sont loin d'être victorieux,

blancheur, ne sont que des titres de notions qui rappellent des idées individuelles, mais exemplaires, on suit la marche de l'esprit humain, on l'éclaire, et on ne lui fournit aucun moyen d'errer.

Soit à la lecture, soit à l'ouïe d'un discours, l'esprit devance d'ordinaire les mots; souvent il voit les idées-images qu'on veut lui offrir, avant que la phrase ou la période soit entièrement finie. Le tableau est achevé dans l'entendement, avant que la phrase en ait terminé le dessin; et si, dans une phrase ou période, l'esprit n'a pas eu conscience de toutes les idées-images attachées à chaque mot de la période, c'est que la rapidité du discours ou de la lecture n'en a pas donné le temps; ou plutôt, c'est que la vélocité de la pensée ne remarque que les idées-images principales, et forme elle seule le tableau sans le secours des petits accessoires. Comme l'esquisse d'un tableau faite de quatre coups de crayon, remue quelquefois plus puissamment l'imagination, et lui offre plus d'objets que le même tableau lorsqu'il est fini; de même, deux ou trois mots remarqués dans une longue phrase, suffisent bien souvent à présenter à l'esprit tout ce que la phrase exprime, et quelquefois plus. Mais,

dans l'un et l'autre cas, il faut être au fait du sujet. Car remarquez qu'au début d'un discours dont le sujet est inconnu, et avant que l'esprit ait pu commencer l'esquisse d'un tableau quelconque, on fait bien plus attention à la valeur de tous les mots, que quand l'esquisse est commencée : car alors l'esprit s'endort, pour ainsi dire, sur une multitude de mots, n'étant frappé que des mots nécessaires pour ajouter quelques traits au tableau esquissé, ou pour le terminer. Remarquez encore avec quelle attention scrupuleuse on recherche la juste valeur de tous les mots, conjonctions, prépositions, etc. d'une phrase dont on veut savoir bien exactement le sens et toute l'étendue, comme dans les loix, les ordonnances, les traités, les contrats, transactions, etc.

C'est donc une opinion fort étrange, bien dénuée de sens, que celle de Condillac, qui avance que, dans le discours et à la lecture, l'esprit se contente de mots, sans la vue des idées ou notions dont ils sont les signes. Voilà cependant où conduit le systême des abstractions : car si, dans le discours ou à la lecture, les mots ne mettent sous les yeux de l'esprit, les idées ou notions d'objets vus et sentis dont ils sont les signes ; si l'esprit

enfin n'entend que des mots, sans apperce-voir, sentir autre chose que de vains sons, peut-il comprendre quelque chose à ce qu'il lit ou entend? Dans cette supposition, les mots de la propre langue de celui qui écoute ou qui lit, n'auroient pas pour lui plus de valeur, que les mots d'une langue qui lui seroit totalement inconnue. Voyez la différence d'une phrase facile, claire, intelligible, avec une autre louche, entortillée, obscure enfin. Dans cette dernière, les idées des objets dont chaque mot est le signe ne pouvant former un tout régulier, à cause de l'incohérence des parties, des rapports, des liaisons que chaque mot de cette phrase désigne, l'esprit n'entend que des mots, de vains sons, avec lesquels ne pouvant former aucune image, aucun tableau, il ne comprend rien.

La parole (1) est sans doute d'une grande utilité, d'un secours évident pour le développement de l'entendement, de l'accroissement de nos connoissances. Sans le secours des mots, notre mémoire auroit beaucoup

(1) Et sur-tout la parole écrite, dont les avantages pour le développement de l'entendement sont infiniment supérieurs à ceux de la parole parlée.

moins d'étendue, et nous ne mettrions pas tant d'ordre dans nos connoissances. Mais aussi il ne faut pas croire qu'on ne puisse penser et réfléchir sans l'aide des mots. La rapidité de notre pensée est une preuve du contraire. Lorsque nous nous recueillons, l'ouvrage le plus étendu est comme un point dans notre entendement. Nous le voyons, nous l'embrassons d'un coup-d'œil. Tous ses développemens sont apperçus de même, ainsi que toutes les parties de chaque développement; sans qu'aucun mot se fasse entendre à notre esprit. Eh! combien ne seroit pas lente et pénible la marche de notre esprit, s'il ne se traînoit qu'à l'aide des mots! Et dans quelles épaisses ténèbres n'agiroit-il pas, s'il ne réfléchissoit que sur des sons qui ne mettroient point sous les yeux de l'esprit des idées individuelles, soit exemplaires, soit singulières, mais seulement des abstractions; c'est-à-dire, des illusions, des choses fugitives, insaisissables!

J'ai inventé plusieurs machines, j'en ai décrit plusieurs. Pendant mon travail, songeois-je à des mots? non. Voyois-je des abstractions? encore moins: car je n'aurois rien vu. Mais je voyois, j'embrassois d'un coup-d'œil toute la machine dont j'étois

occupé en esprit ; je voyois individuellement les roues, les pignons ; je voyois leur engrenage, les ressorts, les détentes, les moteurs et leurs effets les plus éloignés comme les plus prochains, sans jamais penser au nom des choses, voyant toujours les idées individuelles des choses, c'est-à-dire, les images intellectuelles des objets qui devoient composer la machine dont mon esprit étoit occupé.

J'ai travaillé sur les législations. Je voyois de même les idées d'un grand peuple, des grands corps administratifs, des tribunaux, etc. Je voyois les agens du pouvoir exécutif et tous les effets de ces agens. Dans une démocratie, je voyois un peuple fier de sa liberté, vivant en paix, parce que je le voyois contenu par la surveillance d'une police active, ferme et éclairée ; je voyois chaque individu travaillant librement et avec gaîté à tout ce que son inclination, ses forces et sa fortune lui suggéroient. Et jamais le nom d'aucune de ces choses ne s'offroit à mon esprit.

Enfin j'ai travaillé sur la morale. Quelquefois, il est vrai, le titre de ce à quoi je devois travailler se faisoit entendre à mon esprit. Mais après m'avoir rappelé le sujet

de mon travail, toutes les idées, toute la suite des pensées renfermées dans ce sujet se présentoient à mon esprit sans le secours des mots. Par exemple, après que le mot *liberté* s'étoit fait entendre à mon esprit en même temps ou avant la pensée de travailler sur ce sujet, se présentoit à mon esprit un homme exemplaire, mais individuel, représentant la foule des humains, et je suivois cet homme dans toutes les circonstances de sa vie, et le voyois toujours forcé à tout ce qu'il faisoit par tout ce qui l'environnoit, et par toutes les idées, pensées, opinions et sentimens qu'il avoit acquis.

Voilà ma façon d'être. Dans les discours, c'est toujours ou presque toujours les pensées qui amènent les mots. Dans mes réflexions, mes méditations, c'est toujours d'après des idées, des objets individuels, exemplaires ou singuliers, que mon entendement fait toutes ses opérations, et presque toujours c'est la pensée qui réveille les mots et non les mots qui amènent les pensées. Quelquefois je me suis laissé aller à la séduction d'un mot que n'appeloit point la suite de mes pensées, mais propre à jeter quelqu'éclat. Mais en relisant mon ouvrage, je me suis toujours apperçu que ce mot qui avoit de-

vancé ma pensée, mettoit dans ma composition de l'incohérence ou une redondance vicieuse. D'où j'ai conclu que tous ces ouvrages où fourmillent ces défauts étoient faits par des auteurs qui, n'abondant point en pensées, recherchaient les mots.

Je ne puis dire comment pensent mes semblables; mais comme ils ne sont point formés d'un autre limon que moi, qu'ils ont les mêmes organes que moi, je crois que ce qui se passe en moi se passe de même en eux, les circonstances les mêmes.

Un homme revient d'un voyage d'outre-mer. Dans sa course, il a vu des animaux, des végétaux, des fossiles qui lui étoient inconnus. Cet homme, qui a de la mémoire et qui a vu avec attention, a cependant toutes ces choses présentes à l'esprit, quoiqu'il ne leur ait pas donné de nom. Il vous en parle, les peint, cherchant, pour vous faire voir et sentir comme il voit et sent, les mots les plus propres de la langue, se dépitant de ce que ces mots sont insuffisans pour ce qu'il veut peindre.

Combien de personnes nées avec beaucoup d'esprit, ornées de beaucoup de connoissances, ne peuvent s'exprimer; qui oublient les mots et retiennent les choses; dont

Le ridicule des abstractions se fait encore mieux sentir au sujet des nombres.

En effet, que veut-on dire par ces mots *nombres abstraits*, les *nombres* sont *des abstractions?* D'où les nombres sont-ils abstraits? Quel est l'animal, la chose duquel on puisse extraire un, dix, cent, etc.? Que l'on dise que blancheur, longueur, mouvement, etc. sont des choses abstraites: à toute force on peut en donner quelques raisons, et se faire entendre. Comme il y a des corps blancs, longs, en mouvement, on peut dire que blancheur, longueur, mouvement, sont choses considérées comme séparées, extraites de leur soutien; et cela peut en quelque manière satisfaire: quoique, dans la réalité, l'esprit ne puisse voir autre chose, à l'ouïe de ces mots, que des idées individuelles, mais exemplaires de corps blanc, de corps long, de corps en mouvement. Mais les nombres! de quels êtres a-t-on pu les extraire?

Les nombres ne sont donc que des mots qui, par eux-mêmes, ne portent à l'esprit aucune idée. L'ordre seul selon lequel ils ont été disposés nous les rend utiles; et cet ordre pouvoit être tout autre qu'il est; mais il n'a rien d'abstrait.

Je vois trois hommes : les hommes sont des objets, mais trois n'est qu'une vue de l'esprit; et ce mot dont je me sers pour exprimer cette vue, n'est pas plus une abstraction de mon esprit, que les prépositions loin, près, dans, sur, etc. qui de même expriment des rapports, c'est-à-dire, des vues de l'esprit.

Si, n'ayant aucune connoissance de cette suite de mots qu'on appelle nombres, je voulois connoître ce que je possède de moutons, je pourrois, entre plusieurs manières d'y parvenir, adopter celle-ci. Je sais des vers dont toutes les syllabes sonnent différemment, comme :

Quand l'arrêt du destin eut, durant quelques jours,
A tant de cruautés permis un libre cours,
Et que des assassins fatigués, &c.

Je ferois défiler mon troupeau devant moi, et à chaque mouton j'appliquerois une syllabe de ces vers, en commençant par la première. Au premier mouton, je dirois donc *quand*, au second *l'ar*, au troisième *rêt*, et ainsi de suite, et je verrois, par exemple, que j'ai des moutons jusqu'à la syllabe *gués*.

Tous les jours, lorsque mes moutons

reviendroient au bercail, je m'y prendrois de même pour voir si j'ai mon compte; et si un soir je n'en trouvois que jusqu'à la syllabe *sins*, dans le moment je verrois, et sans avoir aucune connoissance des nombres, qu'il m'en manqueroit pour les syllabes *fa-ti-gués*.

Si cette manière de me rendre compte et aux autres étoit usuelle dans ma peuplade, elle pourroit servir à bien des usages. Par exemple, voudroit-on faire l'échange de moutons contre une, deux ou trois vaches? Le taux du pays, la qualité des vaches qu'on auroit en vue, celle des moutons à donner pourroient être tels qu'il faudroit donner pour une vache des moutons jusqu'à la syllabe *jours*. Pour chaque vache que je ferois passer de mon côté, je donnerois donc des moutons jusqu'à la syllabe *jours*. Et si j'ai eu quatre vaches, j'aurai réellement fait l'équivalent d'une multiplication sans m'être servi des nombres.

Je conviens qu'on ne retireroit pas de grands avantages d'une pareille méthode, mais enfin elle pourroit remplacer, jusqu'à un certain point, notre systême des nombres. Et osera-t-on dire que ces vers, ces syllabes soient des abstractions?

La machine de Pascal, avec laquelle on fait des additions, des soustractions, des multiplications, etc. est-elle une abstraction ? Et les a, les b, les x, les y, les $+$, les $-$, les $\times$, etc. et tous les autres signes dont se servent les algébristes, et avec lesquels ils font bien d'autres calculs que les arithméticiens avec leurs chiffres, sont-ce des abstractions ? Non ; ce sont des signes comme les chiffres, et rien de plus. On ballote les uns et les autres ; on en joue selon une certaine méthode, mais sans plus voir ce que l'on fait, que l'ouvrier qui tisse un satin broché de roses et de lilas. Cet ouvrier, selon un certain arrangement, tire certaines cordes, puis fait courir la navette sans connoître la fleur qu'il dessine sur le satin qu'il fabrique. Et cependant l'un et l'autre, l'arithméticien et l'ouvrier, sont sûrs de trouver les résultats qu'ils attendent.

Cependant, vous dit-on, quand on pense aux nombres, l'esprit voit, sent quelque chose de plus que l'idée du son du mot. Je dis qu'on ne voit que des rapports d'ordre. Quand, par exemple, on profère le mot trente-deux, l'esprit voit que ce mot est entre le mot *trente et un* et le mot *trente-*

trois, qu'il suit le premier, et qu'il précède le second; il ne voit pas autre chose. Et le mot ordre n'est que le titre d'une notion qui rappelle des idées de choses individuelles, mais exemplaires quelles qu'elles soient, arrangées d'une manière quelconque.

Enfin, sont-ce les mots des nombres qui sont des abstractions? Non. Sont-ce les caractères qui en sont? Non. Comment, dit-on donc, que les nombres sont des abstractions, si ces mots ni ces caractères n'en sont point, puisque ni les uns ni les autres ne mettent sous les yeux de l'esprit aucune autre idée que celle de son et de caractère?

Les notes de la musique devroient bien plutôt que les nombres être regardées comme des abstractions, puisqu'elles rappellent à l'esprit, outre le son du mot, des sons musicaux sentis. Elles font entendre à l'esprit des tierces, des quintes, des octaves, etc. Cependant je ne vois nulle part qu'on les ait regardées comme des abstractions.

Ainsi donc, généraliser une idée, de singulière la rendre universelle, c'est d'une idée singulière en faire une idée exemplaire sans qu'elle cesse d'être individuelle. Cette expression est facile à entendre, elle éclaire l'esprit, et non celle d'idée générale; parce

que l'esprit ne pouvant voir que des individus, a de la peine à concevoir qu'une idée puisse en même temps être générale et individuelle.

Quand Duhamel, composant son *Traité des Arbres fruitiers*, faisoit dessiner d'après nature un beurré, un doyenné, etc. qu'a-t-il fait? Sur cent, deux cents ou trois cents beurrés ou doyennés, il choisissoit ceux qui rassembloient en eux le plus de caractères communs à ceux de son espèce, écartant avec soin ceux qui en avoient de particuliers : et il faisoit dessiner d'après ces objets exemplaires. Mais ces objets, quoiqu'exemplaires, étoient individuels, et non des abstractions ni des objets généraux : et leur dessin offre à l'esprit l'idée exemplaire des fruits, idée individuelle et non générale ni abstraite.

Cependant, écoutons encore une fois les fauteurs des abstractions.

A les en croire, les abstractions sont d'un merveilleux secours à l'homme : elles doublent l'étendue et les forces de son esprit. Ce sont elles qui lui donnent le pouvoir de former des idées universelles, attribut le plus brillant de l'humanité, qui seul le tire et l'élève fort au-dessus de la classe des ani-

maux, incapables, disent-ils, d'en faire (1). Selon eux, ce pouvoir donne à l'esprit humain ces ailes qui lui font franchir les bornes du monde terrestre, pour s'élancer dans un monde tout intellectuel, où il ne se nourrit que d'idées universelles, et où, d'abstractions en abstractions, de propositions générales en propositions générales, il s'élève si haut que, perdant la terre de vue, il apperçoit clairement l'*esprit-ame*, être abstrait, n'ayant rien de terrestre, aucune étendue, ni longueur, ni largeur, ni profondeur, privé enfin de tous les attributs, qualités, propriétés attachés à la matière. D'où son immortalité, c'est-à-dire, son impossible dissolution, altération, changement quelconque. L'esprit humain continuant de s'élever, et toujours sur les ailes des abstractions, voit distinctement l'*Esprit-Dieu*, autre être abstrait, esprit bien plus esprit que l'*esprit-ame :* et se familiarisant bientôt avec cet être, chose très-facile aux abstractionnaires, mais insaisissable à tout autre, il voit clairement son essence, ses

(1) Il seroit très-facile de prouver que les animaux ont le pouvoir de se former de ces idées dites générales, universelles ; mais ce n'est pas ici le lieu.

attributs, ses qualités, sa manière d'agir, sa justice et ses voies qui ne sont pas les nôtres, tout enfin jusqu'à ses pensées, ses volontés les plus intimes ; et il connoît si parfaitement toutes ces choses, que les abstractionnaires nous en parlent avec la même assurance qu'ils parleroient du caractère et des inclinations des personnes qu'ils fréquentent le plus. Enfin, par un dernier essor, et toujours avec l'aide des abstractions, l'esprit humain atteint le plus haut degré où le pouvoir magique des abstractions puisse élever l'humanité. Là, dépouillé de tout ce qu'il peut avoir de terrestre, se considérant avec cette douce complaisance que donnent sur ses semblables la supériorité des connoissances et la force de l'esprit, il contemple à loisir et avec les transports de la joie l'*Être*, qui est la chose merveilleuse, bien plus merveilleuse, bien plus abstraite encore que l'*Esprit-Dieu*, qui lui-même est plus abstrait que l'*esprit-ame*. C'est dans cette sublime région, la plus élevée de toutes, que les abstractionnaires voient se réaliser les impossibles de toutes espèces, le néant devenir un monde, l'Esprit-Dieu être par-tout, et par-tout tout entier ; ce qui est inétendu, agir sur ce qui est étendu,

mouvoir la matière, et être affecté par elle; c'est-là qu'ils voient les formes substantielles de genre et d'espèces qu'ils appellent des *concepts*, des infinis de toutes espèces, en sagesse, en puissance, en bonté, en justice implacable, etc. Voilà les grands et sublimes avantages dont se vantent les abstractionnaires. Qu'ils s'en glorifient, à la bonne heure. Mais ces sublimes avantages, ou plutôt ces rêveries insipides, ne feront point envie à ceux qui n'ont pas le cerveau infecté de la maladie des abstractions. L'homme a beau faire; attaché à la terre, son esprit, comme son corps, y ramperont toujours.

Voilà bien des mots sur ce sujet; mais il en faut bien davantage pour détruire une erreur que pour établir une vérité. Et encore une fois ce sujet, par la manière dont il a été traité, est devenu très-important dans la métaphysique de l'homme.

Concluons. Puisque ce qu'on appelle êtres idéaux, moraux, abstraits, sont autant de chimères insaisissables à l'esprit, et qu'il est dangereux que l'homme raisonne sur des chimères qu'il prend pour des réalités, il est de la plus grande importance que les instituteurs s'attachent singulièrement à mettre sous les yeux de l'esprit de leurs

élèves tous les sujets de leurs discours, de leurs leçons quels qu'ils soient; et que les idées de ces sujets soient toujours individuelles. A cet effet, parlez toujours à leur imagination; peignez, rendez individuel tout ce que vous leur direz. Et les sujets de tous leurs raisonnemens étant clairs, distincts, faciles à saisir, puisqu'ils seront individuels quoique souvent exemplaires, les rapports qu'ils y appercevront auront les mêmes qualités de clarté, de précision, &c. Alors vos élèves seront bons logiciens; et dans leurs discours, ils seront peintres, poètes, éloquens; et leurs erreurs, car tout homme y est sujet, seront bien moins fréquentes que s'ils raisonnoient sur des abstractions, et elles seront plus faciles à reconnoître et à corriger.

Cependant, comme dans le langage ordinaire, et plus encore dans la poésie qui anime tout, on parle des notions, soit physiques, soit morales, comme si elles étoient des êtres physiques, animés ou inanimés; que les unes et les autres sont le sujet de phrases autour desquelles viennent se ranger également des attributs; qu'on dit aussi bien, *sa vertu a triomphé de toutes les séductions*, &c. que *Turenne a triomphé*

de tous les obstacles, &c.... qu'on dit également *la mort*, ou bien *Florise a des rigueurs à nulle autre pareilles.* La grammaire pourroit appeler les notions, des *êtres grammaticaux*, nom que je préférerois à ceux d'êtres *moraux*, *abstraits*, et même à celui d'être *idéal*, quoique ce dernier annonce assez bien que l'on parle d'un être fictif et non réel; tandis que ces expressions êtres moraux, êtres abstraits, répandent, de quelque manière qu'on les explique, un peu de trouble dans la pensée.

Les grammairiens avertiroient donc que ce qu'ils appellent êtres grammaticaux ne sont que des notions: mais que, pour animer le discours, le rendre vif, clair et concis, en évitant les circonlocutions, elle considère toutes notions comme des êtres physiques animés ou inanimés, selon la pensée ou le sentiment qu'on veut exprimer.

Remarque. Je suis loin de confondre ce qu'on appelle *abstractions*, avec cette opération de l'esprit, qui fait abstraction de, &c.

Les *abstractions* sont, dit-on, des concepts formés de toutes les choses communes à un genre, à une espèce, à une classe; et sont, dit-on, autant d'êtres intellectuels, appelés êtres *abstraits*, *idéaux*, *moraux*,

et ce sont ces êtres chimériques qui n'existent point dans la nature, qui même ne peuvent exister dans l'entendement, que je blâme et combats.

Mais cette opération de l'esprit, qui fait abstraction de, &c. c'est-à-dire, qui écarte telle et telle chose de la considération, de l'examen qu'on fait d'un objet, est très-naturel, très-intelligible, et de plus nécessaire, vu les bornes de notre esprit. *Exemple.* On veut savoir combien une figure, qui a l'apparence d'un quarré, contient de toises quarrées. On commence par voir si les quatre angles sont droits, en faisant abstraction des côtés et de la continence : puis on mesure les quatre côtés en faisant abstraction des angles ; et si les angles sont droits et les côtés égaux, on multiplie deux côtés l'un par l'autre. Or ces abstractions sont absolument indispensables comme on le voit, notre esprit ne pouvant prendre une entière connoissance d'un objet qu'en l'examinant partie par partie.

CHAPITRE IV.

Du desir et de la volonté (1).

Dans le chapitre I, §. 8, nous avons dit qu'un *desir* étoit l'attirant du plaisir, ou le repoussant du déplaisir d'une sensation (2), lequel agit sur nous avec plus ou moins de force, sans en avoir assez pour nous déterminer. Et nous avons dit qu'une *volonté* étoit l'attirant du plaisir ou le repoussant

(1) Dans tout ce chapitre, il faut avoir bien présente à l'esprit l'analyse que nous avons faite de la sensation, chapitre Ier; bien se souvenir que *objet* ou *idée*, *desir* ou *volonté*, et *sentiment*, ne sont qu'une sensation envisagée sous trois points de vue différens. Enfin il faut bien se rappeler les définitions que nous avons données de ces trois manières d'envisager la sensation.

(2) J'ai déjà prévenu que je sentois bien que dans ces expressions, *attirant* du plaisir, *repoussant* du déplaisir, il y avoit pléonasme, redondance. Mais comme je les trouve nécessaires pour fixer l'attention sur le propre du plaisir et du déplaisir, et faire sentir comme je sens, je supplie les lecteurs de me les permettre.

du déplaisir d'une sensation, lequel nous entraîne, nous détermine; parce que, dans le moment où il agit, aucun autre n'a autant de force que lui.

En effet, le desir, la volonté, peuvent-ils être autre chose qu'un plaisir ou un déplaisir ? Que seroit-ce qu'un desir, une volonté, qui ne seroit ni plaisir ni déplaisir ? Et avec le plaisir ou le déplaisir, qu'avons-nous besoin d'autre chose pour nous déterminer ?

Cependant, quoique l'on soit assez porté à croire qu'un *desir* n'est qu'un plaisir ou un déplaisir qui nous sollicite plus ou moins vivement ; que le mot *desir* n'est qu'un son pour exprimer cet état de l'ame sollicitée seulement, mais non déterminée, et que la chose est l'aiguillon même du plaisir ou du déplaisir, on pense assez généralement que la volonté est quelque chose de plus qu'un plaisir ou un déplaisir dominant (1). On

(1) Plaisir ou déplaisir *dominant*, c'est celui qui, de tous ceux qu'on éprouve dans le même temps, a le plus de force, soit par lui-même, comme sentiment (chapitre Ier, §. 9), soit par le concours de toutes les idées et pensées acquises par l'expérience, et que l'objet ou l'idée, ou la pensée du moment réveille.

croit communément que la volonté est un je ne sais quoi, une puissance, une faculté de l'ame qui la rend maîtresse, indépendante de tout ce qui la sollicite, plaisirs ou déplaisirs; en sorte que, malgré tout ce qui peut la toucher, c'est cette seule puissance inhérente à l'ame qui la détermine. En deux mots, on croit que l'ame ne veut que parce qu'elle veut; mais c'est une erreur qu'il est très-important de détruire, la *volonté* ne différant du *desir* qu'en ce que le plaisir ou le déplaisir, qui est la *volonté*, est supérieur en force aux autres plaisirs ou déplaisirs qui peuvent se faire sentir en même temps, et que le plaisir ou déplaisir qui est *desir* ne l'est pas.

Il s'agit donc de prouver que la *volonté* n'est, ainsi que nous l'avons déja dit, que l'attirant d'un plaisir dominant, ou le repoussant d'un déplaisir dominant; que le mot volonté n'est qu'un son qui ne sert uniquement qu'à exprimer cette situation de l'ame, lorsqu'elle est entraînée, dominée par un plaisir ou un déplaisir qui la détermine.

Quand, par exemple, je vois une toise et un pied, j'ai une perception, et quoique je voie la toise plus grande que le pied, ce n'est

point encore un jugement, ce n'est qu'une simple perception appelée pensée. Cette perception ou cette pensée ne prend le nom de jugement, que quand je me rends compte ou aux autres de la différence que je remarque entre les deux objets de ma perception; et de même quand par un plaisir dominant je suis poussé vers un tel objet, ce n'est en moi qu'une impulsion causée par un plaisir dominant, et cette impulsion ne prend le nom de *volonté* que quand je me rends compte ou aux autres de ma manière d'être. La volonté et les jugemens ne sont donc que dans les mots ou prononcés ou mentalement dits, car dans le fait la *volonté* n'est qu'un plaisir ou un déplaisir dominant, comme les jugemens ne sont que des perceptions; tellement que l'être sensible n'a d'autre moteur que le plaisir ou la douleur.

Et comme ceux qui nient cette vérité, qui soutiennent au contraire que la volonté est une puissance indépendante des plaisirs et des déplaisirs, en appellent avec raison à l'expérience, c'est par l'expérience, ce maître de l'homme, qu'il faut les convaincre et de leur erreur, et de la vérité que j'avance.

Commençons par les actions les plus sim-

ples, et en même temps les plus intéressantes, et successivement nous passerons aux autres. J'avertis que j'appelle actions simples celles qui n'ont pour moteur qu'une seule cause, c'est-à-dire, ou un seul objet, ou une seule idée, ou une seule pensée, et que j'appelle composées, les actions qui sont le produit du concours de plusieurs causes, objets, idées ou pensées.

Exemple premier. Un homme pose la main sur un fer brûlant; soudain il sent une douleur cuisante, et soudain il retire la main. Quel autre moteur de cette action que la douleur? Cet homme a-t-il besoin, pour retirer la main, d'ajouter à la douleur qui la repousse avec une violence irrésistible, un assentiment de l'ame? Pense-t-il à autre chose qu'à sa douleur? A-t-il conscience d'aucun consentement, d'aucune décision, d'aucun acte de l'ame? D'ailleurs à quoi serviroit cet assentiment de l'ame? Cette douleur que cet homme ressent, n'est-elle pas aussi puissante, aussi soudainement et efficacement active sur la main de cet homme que l'est sur une bille un coup de masse? L'un et l'autre font inévitablement leur effet, celui de déplacer. L'une (la douleur) déplace nécessairement l'être sensible,

comme l'autre (le choc) déplace nécessairement l'être que nous disons insensible; en supposant toutefois, que l'être sensible n'est pas contenu par un autre sentiment supérieur à la douleur, et que la bille n'est pas retenue par une force plus puissante que le choc. Je ne sais si je me trompe; mais cet exemple me paroît trop simple, et en même temps trop frappant pour trouver des contradicteurs.

Exemple second. Mais parce que, pour le bien de cet homme, on retient sa main sur ce fer brûlant, et que, vaincu par la douleur, cet homme s'écrie: « Laissez-moi, je *veux* » retirer la main, je ne *veux* pas être brûlé ». Est-ce que ces mots je *veux*, je *ne veux pas*, signifient et peuvent signifier autre chose, sinon, je souffre horriblement, je ne puis supporter cette douleur, rendez-moi le pouvoir de m'éloigner de la cause de ma douleur, laissez-moi obéir à l'impulsion qu'elle me donne? &c. Les mots peignent autant qu'il est possible l'état des choses, mais ne le changent pas. Or, ces mots *je veux*, *je ne veux pas*, ne sont donc qu'une manière abrégée et reçue de faire comprendre ce qui se passe dans l'intérieur de cet homme. Et que s'y passe-t-il? C'est d'être vaincu par

une douleur qui chasse sa main avec une force irrésistible de dessus l'objet qui la lui cause, d'être en même temps retenu par une force encore supérieure, mais étrangère à lui, et encore d'être forcé par la douleur à peindre par des mots son état affreux, et à supplier qu'on lui rende le *pouvoir* de le faire cesser. Je n'y vois et ne puis y voir autre chose.

Dans toutes ces circonstances, le mot *vouloir* doit signifier *je suis poussé vers*, &c. comme celui de *non vouloir* doit toujours signifier *je suis repoussé de*, &c. Si insensiblement on a fait signifier autre chose à ces mots, si d'oublis en altérations, on est parvenu à lui faire signifier l'action d'une puissance inhérente à l'ame, indépendante des plaisirs et des déplaisirs, c'est uniquement la suite d'une métaphysique fausse et chimérique; car cette puissance de l'ame n'existe pas. Dans cet exemple, je ne vois pas plus d'assentiment, de consentement, d'acte de l'ame, que dans le premier. Dans celui-ci comme dans l'autre, c'est le repoussant seul de la douleur qui fait, ou qui est, ce qu'on appelle volonté. Il est le seul principe, la seule cause de l'action. Qu'on se suppose un moment à la place de cet homme, qu'on se

sonde bien, et sur-tout qu'on écarte toute idée de langue, puisque le sentiment a précédé l'invention des mots qui ne changent rien aux choses, et qu'on prononce : et bien sûrement on conviendra de la vérité de ce que je viens d'avancer.

Exemple troisième. Un homme est chez lui sans aucune affaire. La pensée lui vient d'acheter un tel livre. L'attirant de ce plaisir étant pour le moment celui qui domine, le voilà entraîné. Le libraire demeure à l'autre bout de Paris, il faut y aller. Aussitôt toutes les idées qui mènent à ce but se présentent. Cet homme voit la rue, la maison du libraire, et toutes les rues par où il doit passer. Il pense au prix du livre, il se lève, et se fournit de l'argent nécessaire, prend sa canne, son chapeau, ouvre la porte, sort, ferme la porte, descend l'escalier, et le voilà dans la rue. Il marche vîte, regardant où il pose le pied. Il entend du bruit, lève les yeux, et voit une voiture prête à l'écraser, et d'un saut le voilà à dix pas. A chaque instant même danger, et à chaque instant les mêmes craintes le jettent tantôt d'un côté et tantôt d'un autre, et d'autres fois l'arrêtent tout court ou le font reculer : et cela avec une prestesse pareille à celle d'un res-

sort qui se détend tout à-la-fois. Il continue cependant sa course, tournant à droite, à gauche, selon le chemin qu'il doit prendre. Il voit de loin un homme de connoissance qui le salue, et aussi-tôt de porter la main au chapeau et le corps de s'incliner. Arrêté par un embarras, il part de derrière lui un éclat de rire qui, en chatouillant son ame, excite sa curiosité; il tourne la tête, et voit une jeune personne belle comme Vénus, fraîche comme Hébé; à cette vue, ses sens sont émus. Elle parle, et son émotion redouble : son maintien, sa taille, son air, le ravissent, l'enflamment; mais ses graces achèvent de le subjuguer. L'embarras dissipé, cette jeune beauté continue son chemin, et cet homme oubliant l'objet de sa course, reste immobile, les yeux fixés sur cette beauté qui s'éloigne. Au doux plaisir qui remuoit si voluptueusement son ame, succède d'abord une froide privation de tout sentiment, puis une rêverie sombre et pénible, puis une douleur qui s'accroît à chaque pas que fait la belle inconnue, et qui enfin devient si violente, qu'elle l'entraîne malgré lui sur ses pas jusqu'à sa maison. Cet homme, content de connoître sa demeure, remet à un temps favorable à faire connoissance

avec elle, et reprend son chemin. A peine a-t-il fait cent pas que, plein de son objet et ne voyant que lui, il coudoie rudement un homme. Cet homme violent et emporté, riposte par un soufflet. L'explosion que fait la poudre qui s'enflamme, n'est ni plus forte ni plus rapide que celle qui se fait dans tous les sens de cet homme si outrageusement offensé. Recevoir le soufflet et de sa canne fendre la tête de celui qui l'a donné, est l'instant d'un éclair. Effrayé d'un meurtre, il se met à fuir, évitant comme il peut les embarras, prenant les détours qui s'offrent à sa vue. Enfin il arrive chez lui hors d'haleine, l'esprit troublé, le cœur ému d'horreur du meurtre qu'il a commis, et oubliant qu'il est sorti pour acheter un livre.

Je le demande à tous ceux qui aiment sincèrement la vérité, qui savent rentrer en eux-mêmes et faire taire les préjugés : dans toutes les actions de cet exemple qui sont simples, y en a-t-il une seule qui soit la suite d'un assentiment, d'un ordre de l'ame? N'est-ce pas le seul objet, ou la seule idée ou pensée de l'instant qui pousse, qui fait agir? Dans tous les embarras que rencontre cet homme, n'est-ce pas la crainte seule d'être froissé ou écrasé, qui le chasse tan-

tôt à droite et tantôt à gauche, sans qu'il y ait jamais aucun assentiment, aucun acte de l'ame? Ne sont-ce pas les attraits puissans de la beauté qu'il a vue, qui seuls l'ont entraîné? N'est-ce pas un mouvement impétueux et subit, et peut-être convulsif, qui a poussé cet homme au meurtre? En sorte que dans ce mouvement il n'y a peut-être pas eu même de moralité. Jusqu'au moment de la rencontre de l'inconnue, n'étoit-ce pas la seule idée de la maison du libraire qui le guidoit dans sa course, comme c'étoit le seul desir de posséder un tel livre qui l'y poussoit? Dans sa fuite, n'est-ce pas la seule crainte d'être arrêté qui le chasse? Enfin, avec un peu de réflexion, il est sûrement facile d'assimiler toutes les actions de cet exemple, les plus indifférentes comme les plus intéressantes, à celles du premier exemple. Chaque objet, idée ou pensée a fait seul son effet (une action), comme le fer brûlant a fait le sien sans le secours d'aucun acte, d'aucun assentiment de l'ame. C'est le seul attirant ou le seul repoussant de l'objet, ou idée, ou pensée, qui a été le mobile de chaque action, et qui a été ce qu'on appelle volonté.

Exemple quatrième. Enfin que l'on s'as-

sujettisse pendant quelque temps à faire, une ou deux fois par jour, un examen raisonné et profond de toutes les actions que l'on fait depuis son lever, et l'on se convaincra que presque toutes les actions de notre vie, étant simples comme celles des trois exemples donnés, sont presque toutes produites soudainement, par la seule impulsion de l'objet ou idée ou pensée de l'instant, sans que jamais on ait la moindre conscience d'un autre moteur. Toutes les actions du lever, du déjeûné, des affaires courantes de l'intérieur de la maison, du dîner, de la conversation même, à moins qu'il n'y ait réserve, contrainte, politique, celles du souper, du coucher, &c. sont simples. On est à côté d'une table où l'on trouve toutes ses commodités, la pensée de lire vient-elle? soudain l'on étend le bras et on prend le livre. La pensée de faire une note se présente-t-elle? soudain la main est à la plume, et on écrit. Entend-on un bruit étrange? soudain on se lève et on va voir. Une mouche pique-t-elle? soudain le bras est en mouvement, &c. &c. Enfin, dans cet examen raisonné, on remarquera que même il y a beaucoup d'actions que l'on fait presque machinalement, c'est-

à-dire, dont on ne sent presque point le moteur (le plaisir ou le déplaisir.) Un homme, par exemple, est dans l'habitude de prendre du tabac. Combien de fois n'en prend-il pas sans s'en appercevoir ! D'où l'on remarquera que, plus une action est intéressante, et plus on sent vivement l'intimité de la liaison de la cause (le plaisir ou le déplaisir) à l'effet (l'action), et que, au contraire, la liaison se fait d'autant moins sentir que l'action est plus indifférente.

Ainsi donc toute personne qui voudra s'examiner, se rechercher avec soin dans le desir sincère de s'instruire, sentira en elle que tout plaisir ou déplaisir, quand il est seul, et quand le but en est possible pour l'instant même où l'un ou l'autre se fait sentir, est toujours aussi soudainement, aussi infailliblement suivi de l'action, qu'une bille est nécessairement mue par le choc, et encore il sentira que l'action n'a nul autre moteur. Et si les hommes n'étoient touchés que successivement par les objets, idées ou pensées, en sorte qu'ils n'eussent à-la-fois qu'une idée ou pensée, ou ne vissent qu'un objet, à chaque action qu'ils feroient, on appercevroit en eux la liaison de cette cause et de cet effet avec autant de facilité qu'on

la sent en soi. On les verroit aussi efficacement, aussi soudainement attirés ou repoussés par l'objet ou l'idée ou la pensée du moment, que le fer est attiré ou repoussé par l'aimant, selon le pôle qu'on lui présente.

Suivez les enfans dans le développement de leurs sens; vous verrez que tous les objets les attirent ou les repoussent, par la raison que n'ayant point encore, ou du moins n'ayant que très-peu d'idées, l'objet présent agit presque toujours seul sur eux. Toute couleur, toute figure nouvelle pour eux, tout bruit, tout mouvement, &c. les attirent ou les repoussent. Ils veulent tout voir, tout toucher, s'approcher de tous les objets ou s'en éloigner.

Un homme violemment passionné est presque, à cet égard, comme les enfans. Il n'a qu'une idée ou pensée, ou du moins l'idée ou pensée qui le possède, le frappe avec tant de violence, que le coup qu'il reçoit des autres objets, idées ou pensées, n'est pas senti. Il ne délibère point. Rien ne l'arrête, ne le détourne. Il suit constamment l'impulsion de l'idée ou pensée dominante qui le frappe, sans jamais s'en écarter.

Mais l'homme formé, l'homme dressé par

une éducation quelconque, l'homme tranquille, c'est-à-dire, qui n'est point agité par une violente passion, n'est jamais un seul instant sans avoir à-la-fois un grand nombre d'idées : celles de sa conservation, de ses intérêts, de ses plaisirs ; celles de l'amitié, de la parenté, des bienséances, de la gloire, de la vertu, d'une bonne réputation ; celles des circonstances où il se trouve ; celles acquises par la conversation, la lecture, les principes qu'il s'est faits ou qu'on lui a inculqués ; celles de la crainte du déshonneur ou des châtimens, des maladies, de l'ennui, &c. ; la méfiance enfin que lui donne l'expérience, sentiment salutaire qui ne le quitte jamais, et qui, comme nous le verrons, chapitre V, est le principe secondaire de ses déterminations. Toutes ses idées lui sont habituelles. Il ne reçoit aucun coup, soit d'un objet, soit d'une idée ou pensée, que, selon l'intérêt du moment, la plupart de ces idées ou pensées ne se réveillent, et ne viennent le frapper plus ou moins vivement. Et de tous ces coups qu'il reçoit à-la-fois, et qui s'entre-détruisent ou s'affoiblissent ou se fortifient, celui qui le frappe avec le plus de force, c'est-à-dire, qui lui fait sentir le plaisir le plus grand, ou dans d'autres circonstances la peine la plus

grave, est celui-là qui le meut nécessairement.

Ainsi, quand votre ame violemment attirée par un plaisir présent y résiste, et que vous pensez que cette résistance est due à une puissance libre et indépendante, inhérente à votre ame, rentrez en vous-même, et vous verrez toujours que, par la crainte ou de quelque douleur ou de la perte d'un plaisir encore plus grand, vous en êtes encore plus violemment repoussé. Vous sentirez que cette résistance de votre ame n'est jamais due qu'à ce seul contrepoids, et nullement à aucun assentiment libre de votre ame.

Exemple cinquième. Vous avez un desir violent d'avoir un équipage de chasse; mais vous ne pouvez satisfaire ce desir sans déranger votre fortune, ou sans changer l'ordre établi chez vous, ordre qui vous plaît, parce qu'il vous donne les moyens de soigner l'éducation de vos enfans chéris, d'avoir une existence décente et convenable à votre état, de venir au secours de personnes vertueuses, opprimées par l'infortune, et enfin d'avoir souvent vos amis chez vous. Vous résistez donc à un desir violent: mais remarquez que ce sont des craintes encore plus

efficaces, plus énergiques, et indépendantes de vous, qui triomphent seules de ce desir. Malgré vous, vous craignez le désordre de votre fortune et tous les malheurs qui s'en suivent : malgré vous, vous redoutez tous les chagrins que vous causeroit la vue d'enfans chéris dont l'éducation seroit abandonnée : malgré vous, vous craignez le blâme de vos amis dont vous prisez l'estime. Enfin malgré vous, vous craignez de perdre ce bonheur qui accompagne l'ordre, qui suit l'accomplissement des devoirs, qui naît de l'estime des honnêtes gens. Otez ces craintes par l'avenue d'une riche succession, et ce desir deviendra tout aussi - tôt *volonté*, c'est-à-dire, un plaisir dominant qui vous entraînera.

Et de même quand vous êtes indécis, que vous hésitez, que vous cherchez à faire un choix, que vous délibérez ; enfin, quand votre ame est en suspens, examinez-vous, et vous verrez que, dans ces instans, vous êtes toujours sollicité par deux ou plusieurs sentimens opposés et égaux en force, dont souvent la méfiance est un ; que, quand l'un entraîne pour un moment votre ame, l'autre la ramène avec une force suffisante pour la remettre en équilibre ; et que, mal-

gré votre prétendue puissance de l'ame, qui devroit vous tirer de cet état pénible, votre ame reste ainsi en suspens, jusqu'à ce qu'enfin, quelque degré de force étant ajouté ou ôté à l'un des sentimens, l'un devienne volonté, c'est-à-dire, le plaisir dominant par sa force, et les autres simples desirs. Il est de ces momens terribles où l'ame, assaillie par deux sentimens violens, opposés et égaux en force, en est tourmentée, tiraillée ou comprimée en tout sens. Pourquoi, dans ces momens cruels, ne pas user de ce pouvoir d'assentiment, qui tout d'un coup tireroit l'ame de cet état de souffrance, et la ramèneroit à un état de calme heureux? C'est qu'il n'existe pas; c'est qu'il faut nécessairement, pour faire cesser cette lutte si douloureuse, que l'un ou l'autre de ces sentimens opposés s'affoiblisse ou augmente d'intensité. Tant qu'ils seront égaux en force, croyez que cette lutte, suite nécessaire de cette égalité, subsistera.

Exemple sixième. J'aime une jeune personne, non d'amour, mais de l'amitié la plus vive, la plus tendre. Je la crois honnête, douce, économe. Son esprit me paroît juste et naturel, son cœur droit et sensible capable d'amitié et de reconnoissance. Issue de pa-

rens nobles, elle est dans la plus grande misère, et je suis dans une honnête aisance; depuis dix ans que je la fréquente, je me suis fait une douce et même nécessaire habitude de la voir; sans que jamais elle en parle, elle me sollicite vivement à l'épouser toutes les fois que je la vois; la peinture qu'elle me fait de son état est si touchante! elle me parle de la reconnoissance avec une sensibilité si vive, des expressions si vraies, si naturelles! Les soins qu'elle apporteroit dans un ménage seroient si soutenus, si éclairés, que je sors toujours de chez elle avec le desir le plus vif de faire son bonheur et le mien. Mais malheureusement ou heureusement, j'ai de l'expérience, et je suis porté aux réflexions. La connois-je bien? Ne se déguise-t-elle pas? Fille à marier n'est jamais bien connue; et d'ailleurs une fois répandue dans le monde, n'en prendroit-elle pas les mœurs? Tant d'exemples justifient cette crainte! Et je sens que je serois d'autant plus malheureux, que l'ingratitude seroit jointe à l'infidélité. Comment! j'aurois sacrifié pour elle tout mon être, ma liberté et mon aisance, et je serois trahi! Cette pensée ne peut se soutenir, l'ingratitude seule me fait horreur. Et puis les enfans? Leur

moindre défaut maintenant est d'être dissipateurs et inappliqués : et ces défauts, par leurs suites funestes, me font frémir. Mais si elle étoit telle que je la crois, quel seroit mon bonheur ! Mon cœur, né pour aimer, satisferoit enfin son premier besoin, celui d'avoir un objet de culte et de sacrifice. J'aurois ce bonheur si doux d'avoir, dans un objet que j'aime, rendu l'innocence et la vertu heureuses. Mais si je me trompois ! Quels regrets ! Je me serois pour la vie précipité dans l'abîme du malheur.

Toutes ces pensées qui sont en moi, malgré moi se combattent dans mon cœur, y jettent un trouble qui le déchire. Que faire ? Laisserai-je dans l'infortune un objet que j'aime, digne d'un sort heureux ? Cette idée m'accable. Hasarderai-je le bonheur de ma vie ? Cette pensée me fait trembler. Quand je la vois, quand je l'entends, mon cœur s'épanouit, s'ouvre, se dissout : je veux, oui, je veux faire son bonheur. Rendu à moi-même, mes réflexions ramènent mes craintes aussi puissantes que ce desir de la rendre heureuse, flétrissent mon ame et la brisent, en rejetant la pensée de son bonheur. Depuis deux ans je suis dans cette douloureuse perplexité ; et ce qu'il y a de cruel,

je sens que je ne puis en sortir, à moins que quelqu'événement que le temps seul peut amener, et que mon cœur craint ou desire, ne justifie ou la bonne opinion que j'ai de cette jeune personne, ou mes craintes.

Dans tous ces mouvemens, ces combats, qui agitent mon cœur et le poussent en sens contraire, vous ne voyez aucun acte de l'ame. Dans ce désordre, dans ce trouble où elle est, elle est toujours passive. Vous ne voyez ou ne sentez que deux sentimens égaux en force et opposés, un plaisir et une crainte (1), dont l'un pousse violemment mon ame à une action, et l'autre la retient avec une force égale. Cet état est indécision, incertitude, balancement de l'ame, etc. Tant que ce plaisir et cette douleur pressentie seront égaux en force, cet état de mon ame subsistera. Quelle cause pourroit le faire cesser? Mais aussi-tôt que l'un de ces deux sentimens deviendra supérieur en force à l'autre, il m'entraînera forcément, passivement, sans aucun acte de l'ame. En effet, comment et pourquoi mon ame resteroit-elle indécise, si par plusieurs actions déci-

(1) Une crainte est un déplaisir, une douleur anticipée, provenant d'une cause qui doit ou qui peut arriver.

sives de cet objet que j'aime, je voyois clairement qu'en faisant son bonheur je fais le mien ? Cette certitude ajoutant un grand degré de force au plaisir qui m'attire déja violemment, et diminuant par conséquent ou réduisant presqu'à rien les craintes qui me retenoient, mon ame seroit aussi-tôt confondue avec la sienne ; un seul instant de retard seroit un supplice. Mais si, au contraire, etc.

Ainsi donc les deux seuls moteurs de l'homme sont le plaisir et la douleur : seuls ils nous meuvent dans tous les instans de la vie, et sont ce qu'on appelle *volonté*. En effet, puisqu'invinciblement l'homme veut être heureux, vérité incontestable, prouvée par toutes les actions des hommes de tous les lieux et de tous les temps, c'est donc forcément et en même temps volontairement ou avec plaisir, que l'homme s'approche de l'objet qui lui plaît : *forcément*, puisque c'est invinciblement qu'il veut être heureux ; *volontairement*, ou avec plaisir, puisque par-là il fait son bonheur. Et de même, c'est donc forcément, et en même temps volontairement ou avec plaisir, qu'il s'éloigne de l'objet qui lui cause de la douleur. *Forcément*, puisque c'est invinciblement qu'il

veut être heureux; *volontairement* ou avec plaisir, puisqu'il seroit malheureux s'il ne s'en éloignoit.

D'où il faut conclure que, à moins qu'on ne donne le nom de *volonté* aux attirans des plaisirs et aux repoussans des déplaisirs, l'homme est absolument sans volonté.

Mais direz-vous peut-être : « Nous con-
» venons avec vous que les plaisirs et les dé-
» plaisirs (1) sont les seuls motifs qui nous
» déterminent; mais nous ajoutons que,
» malgré leur impulsion, il n'y a point d'ac-
» tion sans l'assentiment de notre ame. Nous
» disons donc que l'assentiment de l'ame,
» déterminé il est vrai par les plaisirs et les
» déplaisirs, produit seul l'action, est seul
» cause de l'action; et cet acte de l'ame nous
» l'appelons volonté ». C'est bien dit. Mais approchez de cet esclave de l'Amérique qui, comme un bœuf, laboure avec peines et sueurs le champ de son maître. Demandez-lui s'il a la vanité de penser que ce n'est que par l'assentiment de son ame que chaque jour il fournit cette carrière de douleurs;

---

(1) Toutes les fois que j'emploie les mots plaisirs et déplaisirs, ayez présente à l'esprit la note (2) de la 1ere page.

il vous dira qu'il voit le fouet levé derrière lui, et qu'il marche.

D'ailleurs, puisque vous convenez (car il est impossible d'en disconvenir) que ce sont les plaisirs et les déplaisirs qui déterminent, cet assentiment ne seroit-il pas tellement lié au plaisir ou au déplaisir dont l'aiguillon est le plus poignant, qu'ils ne feroient qu'un? ou enfin, en supposant qu'il existât, cet acte de l'ame ne seroit-il pas tellement nécessité par le plaisir ou le déplaisir le plus puissant, qu'il seroit chose inutile et superflue? Quoi! les plaisirs et les déplaisirs déterminans pourroient, à votre volonté, devenir des causes sans effets? Quoi! il dépendroit de vous de résister à un plaisir qui vous solliciteroit seul? de vous soumettre à une douleur que vous pourriez éviter sans inconvénient? de choisir le pire de deux partis? de rester dans l'inaction, quand vous pouvez facilement fuir un mal qui vous tourmente, ou vous procurer un bien qui feroit votre bonheur? Non, non: croyez que ce prétendu assentiment de l'ame n'est autre chose que l'attrait du plaisir, du bonheur, ou l'horreur des maux et des souffrances.

Soit que nous poursuivions un bonheur,

soit que nous fuyions une douleur, nous disons, il est vrai, que c'est volontairement que nous le faisons. Mais *volontairement* n'est qu'un mot qui veut dire avec plaisir, en nous laissant aller au doux penchant de la nature qui nous pousse sans cesse vers le bonheur; parce que, dans l'un et l'autre cas, nous nous rendons heureux. Mais, encore une fois, ce mot ne veut pas dire que ce soit par aucun acte de l'ame, soit indépendant, soit même dépendant des plaisirs et des peines. Enfin, que l'on se consulte, qu'on se recherche avec soin, et l'on sentira que quand le plaisir nous attire, ou que la douleur nous repousse, nous n'avons pas besoin d'autre moteur pour agir.

Ainsi le plaisir et la douleur, voilà les deux seuls mobiles de l'homme. Ainsi avec le plaisir et la douleur, on est sûr de conduire l'homme à son gré : il suffit de connoître quels sont ses desirs, quelles sont ses craintes. Voilà les deux fils avec lesquels on fera toujours mouvoir cette marionnette, si ridiculement vaine et si cruellement orgueilleuse, que l'on appelle homme; pourvu qu'on ait l'adresse de les faire agir à propos, adresse que la connoissance de l'homme qu'on veut mouvoir peut seule donner.

Veux-je transporter sûrement une de ces marionnettes chasseuses à deux lieues de sa demeure, dans tel lieu, à tel jour, à telle heure? Je commence par écarter, s'il est nécessaire, les plaisirs qui pour le moment pourroient l'attirer ailleurs, ou les craintes qui pourroient la retenir; et alors je lui propose une partie de chasse brillante. Et si j'ai préparé les choses à lui faire trouver ce plaisir le plus vif pour le moment, invinciblement elle obéira à l'impulsion que je lui donne. Et si, au moment où ma marionnette a fait deux lieues pour se trouver au rendez-vous de chasse, je veux la renvoyer incontinent chez elle, je lui fais dire que les flammes dévorent sa maison, parce que je suis sûr que cette pensée sera celle qui l'affectera le plus vivement pour le moment, et que par conséquent elle obéira sans balancer à son impulsion. En effet, à l'ouïe de cette nouvelle, elle part incontinent et vole chez elle; en arrivant, elle voit avec dépit qu'on lui a donné une fausse nouvelle; et aussi-tôt elle se dispose à retourner à son rendez-vous de chasse. Mais comme il ne me plaît pas que ma marionnette y retourne, je lui fais tenir un billet pressant de sa maîtresse, qui lui mande qu'une affaire

des plus importantes l'appelle près d'elle; qu'il faut absolument qu'elle la vienne trouver sur-le-champ; qu'il n'y a pas un moment à perdre. L'ordre d'une maîtresse est une des sensations qui affectent le plus vivement; et ma marionnette, n'en ayant pour le moment aucune de bien vive, part comme un trait pour se rendre à ses ordres. L'amour lui donne des ailes pour faire ces deux lieues. La voilà donc aux pieds de sa bien-aimée, paroissant oublier pour elle l'univers, et lui jurant bien sincèrement de ne plus s'éloigner d'elle. Elle ne ment point, mais elle ne dit pas la vérité. Car à peine a-t-elle fini son serment, que je fais arriver un courrier qui lui apprend que son père vient de tomber en apoplexie. A cette nouvelle, l'amour fait place dans son cœur à la tendresse filiale; et remplie du triste objet qui l'occupe, elle part en toute diligence pour venir au secours de l'auteur de ses jours. En arrivant, elle apprend avec les plus vifs transports de la joie, que c'est une méprise, que son père se porte bien. En effet, elle le trouve à table très-gai, lisant une lettre du ministre de la guerre, qui lui mande qu'il faut absolument que son fils parte sur-le-champ, aussi-tôt sa lettre re-

çue, pour se rendre à la cour s'il veut avoir un tel régiment, parce que lui seul peut lever une difficulté qui arrête. A la lecture de cette lettre, l'ambition, ce feu dévorant, s'empare du cœur de ma marionnette, et consume toutes ses autres passions. Maîtresse de tous ses mouvemens, l'ambition la force, malgré sa lassitude, malgré un rhumatisme, à monter sur-le-champ un bidet, et la voilà sur le chemin qui conduit à la cour. Mais comme il ne me plaît pas que ma marionnette aille par le chemin le plus court, j'aposte des gens qui lui donnent le faux avis qu'une bande de brigands armés jusqu'aux dents est à un tel passage, et y met tout à feu et à sang. L'ambition la presse, son courage bouillant l'aiguillonne; l'imprudence de la jeunesse cherche les actions; mais que fera-t-elle? Ils sont plus de cinquante bien armés, bien résolus. La crainte fait taire l'ambition, le courage et l'imprudence; elle se détourne, à son grand regret, de dix lieues. Ainsi les circonstances, ainsi les hommes qui ont en main la force et l'adresse, nous ballottent sans cesse les uns et les autres, nous font aller à droite, à gauche, ou rester en place, et toujours avec ces deux seuls moyens, les desirs ou les

craintes, les plaisirs ou les douleurs, sans s'embarrasser en aucune manière de l'assentiment de nos ames.

Tous les objets, toutes les idées ou pensées nous affectent comme biens ou comme maux, ou se font sentir comme *vérités*. Comme plaisirs ou déplaisirs, ils nous meuvent passivement, nous venons de le démontrer; et comme vérités, ils se font sentir passivement aussi. C'est ce qu'en deux mots nous allons prouver.

L'homme voit, par exemple, que les trois angles de tout triangle rectiligne sont égaux à deux droits. Il n'y a dans cette vue, ainsi que dans celle de toute autre vérité, ni volonté, ni assentiment, ni enfin aucun acte de l'ame : ce seroit chose inutile et superflue; il n'y a que perception. En effet, peut-on dans le même temps voir, et ne pas voir une vérité? Peut-on se mentir, se persuader qu'on ne la voit pas dans le temps même qu'on la voit? On peut bien mentir aux autres, leur dire qu'on n'apperçoit pas une vérité dans le temps même qu'on la voit avec clarté, avec évidence. Mais à soi! Cela ne se peut. Donner son assentiment à une vérité, c'est donc seulement se dire à soi-même ou aux autres, qu'on la voit, qu'on

la sent. Cet assentiment ne peut être autre chose, il ne peut précéder la conviction qui est entièrement passive (1).

Mais quand l'homme est-il donc actif? quand il agit, quand il produit une action, et jamais autrement.

Le choc produit nécessairement du mouvement dans nos organes du sentiment; ces organes ébranlés produisent nécessai-

---

(1) La lumière seule, ou plutôt les vérités spéculatives, lorsqu'elles n'ont absolument aucun rapport à notre bien-être, meuvent rarement les hommes. Il n'est que quelques ames privilégiées pour qui elles aient cet attrait désintéressé et puissant qui les pousse à l'étude, aux méditations, et leur fait trouver dans la recherche de la vérité, toute pénible qu'elle est quelquefois, une délectation au-dessus de toutes les jouissances. Pour tous les autres qui consument leur temps à la poursuite de la vérité, croyez que cet attrait n'est que secondaire, et que l'intérêt est leur premier moteur. Intérêt quelquefois noble, comme celui de la gloire, de la considération, et quelquefois moins élevé, et cependant toujours louable, comme celui de la fortune; car quel moyen plus louable d'acquérir du bien que le travail qui augmente le nombre des vérités toujours utiles aux humains! Ainsi quelque forme que prenne le plaisir, c'est toujours lui qui nous attire, nous meut, et toujours passivement comme les déplaisirs.

rement dans notre partie morale (1) le plaisir ou le déplaisir, qui est desir ou volonté. Tout cela est passif à notre égard, et l'homme jusques-là n'est que patient. Mais les plaisirs et les déplaisirs produisent nécessairement à leur tour du mouvement dans nos organes du mouvement, et alors par cela seul l'homme est actif. Il est pour lors un agent nécessaire (2).

Un objet frappe et ébranle mon nerf optique, ou, si l'on aime mieux, ma rétine, qui n'est qu'un épanouissement du nerf optique. Cet effet est constant et connu. Mais remarquez que nous ne connoissons pas, et que jamais nous ne connoîtrons la liaison de cette cause à cet effet. Ce nerf ébranlé produit dans ma partie morale du

---

(1) *Partie morale.* Voyez l'appendice qui est à la fin de ce chapitre.

(2) Il y a des personnes, et entr'autres Clarke, qui prétendent que dans ces mots *agent nécessaire*, il y a contradiction. Je ne le vois pas. Une bille en mouvement en déplace une autre, elle est agent bien sûrement, et de plus agent nécessaire; car elle est nécessitée dans l'effet qu'elle produit par son mouvement acquis passivement par le choc. Tout est nécessité dans la nature, et tous les êtres agissent les uns sur les autres. Donc, &c.

plaisir ou du déplaisir, autre effet aussi constant, aussi connu, et dont nous ne connoissons pas davantage le comment. Enfin, ce plaisir ou ce déplaisir produit une action, effet encore constant et connu, et dont nous ne connoissons ni plus ni moins la liaison avec sa cause, que celle de la première cause avec son effet.

Mais puisque nous voyons toujours ces causes et ces effets aussi intimement liés, se suivre aussi constamment que toutes les autres causes et effets de la nature, pourquoi ne serions-nous pas autant autorisés à croire à la nécessité de la liaison de ces causes avec leurs effets, qu'à croire à la nécessité de la liaison de toutes les autres causes et effets que nous voyons? Est-il donc plus facile de concevoir que le choc déplace une bille, qu'une pierre retombe quand elle est jetée en l'air, que le bois est réduit en cendres par l'action du feu, etc. que de concevoir que les ébranlemens de nos organes du sentiment produisent le plaisir ou le déplaisir dans une portion de matière préparée à cet effet par la nature? et que le plaisir et le déplaisir produisent à leur tour le mouvement dans une portion de matière disposée, organisée par la

nature à cet usage? Quoi qu'il en soit, qu'est-ce qui cause cette douleur cuisante et soudaine à cet homme? — ce fer brûlant sur lequel il pose la main. — Qu'est-ce qui chasse si soudainement la main de cet homme de dessus ce fer brûlant? — la douleur. — Et qu'est-ce qui meut cette bille? — le choc. Voilà des faits toujours également constans, toujours également invariables depuis qu'il existe des hommes, du mouvement et de la matière, et ni plus ni moins incompréhensibles les uns que les autres. Poursuivons.

Tout plaisir ou déplaisir dominant a un but, une fin, c'est-à-dire, doit se terminer par un effet.

La fin est possible ou impossible : si elle est possible, c'est pour le moment présent ou pour le moment à venir. Ce qui fait trois cas.

Premier cas. Si l'action est possible pour le moment, l'action est subite. Qui la retarderoit?

Second cas. Si la fin est impossible (et ce ne peut jamais être que d'une impossibilité physique), le plaisir ou déplaisir dominant ne produit pas d'action, mais n'est pas moins volonté; car si l'impossibilité physique étoit

levée, l'action se feroit. J'appelle impossibilité morale, celle qui vient d'un plaisir ou déplaisir dominant, qui réduiroit celui dont il est question à n'être, ainsi que nous l'avons déjà dit, qu'un simple desir. Ainsi il ne peut être question ici de cette espèce d'impossibilité, puisqu'il s'agit dans l'énoncé, d'un plaisir ou déplaisir dominant, et non d'un simple desir. Et j'appelle impossibilité physique (1) toutes les autres causes, quelles qu'elles soient, fût-ce même l'idée ou la pensée d'un autre, qui s'opposent à l'action que produiroit sans elle un plaisir ou un déplaisir dominant : d'où l'on voit que l'impossibilité physique n'empêche pas qu'il y ait volonté, puisqu'encore un coup le plaisir ou le déplaisir qui sollicite étant le dominant, l'action se feroit si on levoit cette impossibilité. Ainsi, si la fin en étoit criminelle, le crime seroit commis dans le cœur. Au lieu que l'impossibilité morale empêchant que le plaisir ou déplaisir qui peut avoir une fin criminelle, ne devienne le dominant, on n'est point criminel pour

(1) Une volonté impossible d'une impossibilité physique peut s'appeler *souhait*, comme j'ai appelé desir une volonté impossible d'une impossibilité morale.

l'avoir. L'homme le plus juste a de coupables pensées, parce que l'homme n'est pas le maître ni d'appeler ni de rejeter à son gré ses idées ou ses pensées. Mais son amour pour l'ordre, pour la vertu, lui étant inhérent, faisant partie de son être, est un obstacle invincible à ce qu'une pensée criminelle devienne jamais le plaisir dominant ou volonté.... Mais, dira-t-on peut-être, si par des moyens inconnus à cet homme vertueux, ou par une force supérieure aux siennes, on levoit en lui cette impossibilité morale, son desir criminel deviendroit volonté (1). Je réponds que, si cela étoit possible, rien ne seroit plus injuste, plus cruel, plus barbare, puisque cette impossibilité morale est la manière d'être de cet homme vertueux. Ce seroit détruire, anéantir la manière d'être de cet homme (2).

Troisième cas. Enfin, si la fin est possible,

---

(1) *Exemple.* Tu vas être brûlé vif et à petit feu, si tu ne signes cette calomnie qui doit perdre un homme vertueux.

(2) Je me suis fait cette objection, à laquelle je réponds très-succinctement, comme l'on voit, pour prévenir toutes celles qu'on pourroit me faire, ou du moins faire voir que je puis y répondre.

mais pour un moment à venir, qu'est-ce autre chose? qu'elle est impossible pour le moment, et ce cas rentre dans le second, et possible pour le moment à venir, et ce moment venu, ce cas rentre dans le premier où l'action est subite, supposé toutefois que le sentiment subsiste de manière à être alors le dominant comme il étoit (1).

Avant de quitter ce chapitre intéressant, revenons encore à cette prétendue puissance inhérente à l'ame, qui, indépendante des plaisirs et des déplaisirs, fait, dit-on, la volonté. En a-t-on conscience? Distingue-t-on son action de celles des plaisirs et des déplaisirs? A quoi la reconnoît-on? Jamais on ne répondra à ces questions, parce que cette puissance n'existe pas. Mais supposons qu'elle existe, et voyons ce qu'elle pourroit être. Bien sûrement elle ne pourroit être que *force* ou lumière; car nous ne connoissons que ces deux agens qui puissent produire des effets sur l'être moral. Mais aussi nous ne connoissons, 1°. que le sentiment (*voyez* chap. Ier, §. 9), c'est-à-dire, que le plaisir ou la douleur proprement dits, qui

(1) Une volonté dont l'effet est remis à un temps à venir, peut s'appeler *résolution*.

puissent avoir cette force qui contraint; et 2°. nous ne connoissons que les lumières de l'expérience qui puissent déterminer par conviction sur notre plus grand intérêt. Ainsi, dire que la volonté est une puissance de l'ame, qui est force et lumière, c'est dire en termes obscurs et vagues, ce que j'ai dit en termes clairs et précis, en disant que la volonté est le plaisir ou le déplaisir dominant par lui-même, ou par le concours de toutes les idées ou pensées acquises par l'expérience, que l'objet, l'idée ou la pensée du moment réveillent: c'est-à-dire, que lorsque le plaisir ou la douleur ont assez d'énergie comme sentiment pour entraîner seul, c'est la force qui fait ou qui est *volonté*, comme dans le premier, le second et le troisième exemple: que, quand l'évidence seule entraîne, c'est la lumière seule qui fait ou qui est *volonté* (1). Enfin, que lorsque le plaisir ou la douleur réunis à l'évidence déterminent, c'est la force jointe à la lumière qui est *volonté*. Mais cette énergie des plaisirs ou de la douleur, qui contraint, ainsi que

(1) Nous avons dit à la note de la page 233, que ce cas où la lumière seule, sans aucune espèce d'intérêt, fait mouvoir, étoit très-rare.

cette lumière ou évidence qui entraîne, sont indépendantes de l'homme. Donc, &c.

Enfin, l'on dira peut-être que cette puissance est la raison. Et l'on dira emphatiquement de cette raison, qu'elle est cette vue de la justice et de la règle naturelle à l'ame, et d'après laquelle elle prononce ses arrêts; arrêts toujours conformes à l'ordre, parce que cette vue, étant innée avec l'ame, ne peut jamais être troublée par le charme des plaisirs, ni par les atteintes de la douleur, vue qui conséquemment, rendant l'ame indépendante de tout ce qui la touche, la fait commander en souveraine.

C'est bien dit: mais qui ne sent que toutes ces déclamations ne prouvent rien; que la raison, ainsi infuse, ainsi personnifiée, est une chimère qui ne peut avoir d'existence que dans des cerveaux égarés par de vaines illusions? Et d'ailleurs qui n'a jamais éprouvé et n'est pas convaincu que

Cette fière raison dont on fait tant de bruit,
Contre les passions n'est pas un sûr remède.
Un peu de vin la trouble, un enfant la séduit:
Et déchirer un cœur qui l'appelle à son aide,
Est tout l'effet qu'elle produit.

Mais laissons les métaphores, et voyons ce qu'est la raison.

La *raison* est un mot qui ne signifie, dans chaque circonstance de notre vie, que ce plaisir ou ce déplaisir qui, à l'aide de l'expérience, devient pour notre avantage vrai ou présumé, le plaisir ou le déplaisir dominant entre plusieurs autres qui nous sollicitent à-la-fois : ou bien elle n'est que l'expérience qui, pour notre avantage vrai ou présumé, ajoute à un sentiment de plaisir ou de déplaisir présent, un degré de force qui le rend supérieur en intensité aux autres sentimens de plaisirs ou de déplaisirs que nous avons en même temps. Ainsi,

Avoir de la raison, ou *être raisonnable*, c'est être parvenu à ce point de maturité, où chaque plaisir et chaque déplaisir est pour notre avantage fortifié ou affoibli par les lumières que donne l'expérience.

Avoir de *l'expérience*, c'est avoir acquis un très-grand nombre d'idées ou pensées justes et vraies. C'est par conséquent avoir éprouvé une très-grande variété de plaisirs ou de déplaisirs, 1°. comme effets de causes connues; 2°. comme causes d'autres plaisirs ou déplaisirs sentis ou préjugés; 3°. enfin, c'est avoir retenu dans sa mémoire, et sans aucune confusion, toutes ces liaisons de causes et d'effets; en sorte que jamais un

objet, une idée ou pensée, ne se présente à l'esprit, sans que nous ressentions les plaisirs ou déplaisirs dont cet objet, idée ou pensée, est cause, et ceux que ces plaisirs ou déplaisirs engendrent, ou dont ils sont cause à leur tour.

Il est donc démontré dans ce chapitre, que la volonté n'est et ne peut être dans tous les instans de notre vie que le plaisir ou le déplaisir qui agit sur nous avec le plus de force, et qu'ainsi sentiment dominant et volonté sont synonymes. En effet, une volonté ne peut exister sans motif. C'est une vérité dont tout le monde convient. Mais un motif qui détermine est lui-même le moteur de l'action. Ainsi les motifs sont les différentes choses mêmes, agréables ou désagréables, qui nous meuvent, et le mot de volonté n'est que le nom générique de tous ces différens principes ou moteurs de nos actions. Donc, &c. De plus, tous les motifs qui déterminent l'homme lui sont nécessairement étrangers; il ne peut en créer un seul; tous lui viennent de dehors, comme il sera prouvé dans le chapitre suivant, qui n'est qu'une conséquence de celui-ci. Donc, la volonté n'est point une puissance de l'ame, puissance indépendante des plaisirs,

des déplaisirs, et de tout ce qui est étranger à l'ame.

Un morceau de fer est attiré ou repoussé par un aimant, selon le pôle de l'aimant que l'on présente à ce morceau de fer. Cet effet d'une cause quelconque est constant, inévitable, tout le monde le connoît. Si cette cause étoit le plaisir ou le déplaisir, comme bien certainement il y en a une autre si ce n'est pas celle-ci, il n'y auroit à cet égard nulle différence entre nous et ce morceau de fer; et certainement il seroit bien inutile, bien superflu pour cet effet sur ce morceau de fer comme sur nous (celui d'être attiré ou repoussé), que cette cause, quelle qu'elle soit, fît encore un autre effet, celui de faire vouloir. Le plaisir et la douleur suffisent pour nous remuer, nous le sentons suffisamment, et certainement nous n'avons pas besoin d'une autre cause pour produire cet effet. Une volonté sans plaisir ou déplaisir ne peut exister; et avec le plaisir ou le déplaisir, elle est entièrement inutile et superflue.

APPENDICE.

Comme dans ce chapitre nous avons parlé de *moralité*, d'*êtres moraux*, fixons un sens à ces mots.

Nous divisons les êtres que nous connoissons, en *êtres moraux* et en *êtres physiques*. Nous appelons êtres moraux, les substances, quelles qu'elles soient, douées du sentiment; et nous nommons êtres physiques toutes les autres substances, quelles qu'elles soient, en qui nous ne reconnoissons aucun sentiment.

Ainsi tout animal est composé de deux substances (1); d'une substance morale et d'une substance physique : l'une douée de sentiment, et l'autre présumée en être privée.

---

(1) Que ces deux substances soient différentes ou semblables, mais seulement appropriées par la nature selon leur objet, c'est ce que je ne dirai pas; comme je ne puis dire si l'eau et le feu sont ou ne sont pas de même substance. Mais je dirai que je ne puis concevoir d'autres substances que celles qui sont étendues, et qu'il me paroîtra toujours d'une contradiction absurde et manifeste, que ce qui est inétendu, c'est-à-dire, que ce qui, selon nous, n'a nulle existence, puisse avoir des propriétés.

Une action est morale, lorsque sa cause immédiate, prochaine, est dans la substance morale de l'être qui la commet.

Ainsi toutes les actions des animaux sont morales, lorsqu'elles partent de leur substance morale.

Selon que l'action morale est conforme ou non à la règle, à la justice, et que l'être qui la commet doit et peut connoître cette justice, cette règle, la moralité de l'action est bonne ou mauvaise.

Mais de tous les animaux que nous connoissons, nous présumons qu'il n'y a que l'homme qui puisse et doive avoir connoissance de l'ordre et de la justice. D'où nous inférons que les actions de l'homme sont seules susceptibles d'une bonté ou d'une méchanceté morale.

Les actions des enfans, des insensés, des délireux, des animaux, ont bien une moralité; mais cette moralité ne peut avoir ni bonté ni méchanceté, parce qu'ils ne peuvent avoir connoissance de l'ordre et de la justice.

L'action d'un homme dont la cause immédiate ou prochaine n'est pas dans sa partie morale, est sans moralité. Ou c'est un mouvement convulsif comme dans les agace-

mens de nerfs, ou la cause est dans un être étranger comme quand un homme remue le bras d'un autre homme, ou enfin lorsqu'on commet une action pour une autre. *Exemple.* Un homme est à la chasse; il vise un sanglier, et tue un homme qu'il ne pouvoit pas même soupçonner être devant lui. Le meurtre de cet homme est sans moralité. La moralité de l'action de cet homme tombe sur la mort desirée du sanglier, et non sur celle de l'homme tué.

Quand on dit les mœurs d'un homme, d'un peuple, &c. on entend l'ensemble de toute la conduite ou d'un individu, ou d'une famille, d'un peuple, ou même d'une espèce ou d'un genre d'animal. Et comme cet ensemble peut être qualifié, on dit: Les mœurs d'un tel, d'une telle famille, d'une telle nation, sont bonnes ou mauvaises, pures ou corrompues, douces ou grossières, polies ou sauvages, molles, efféminées ou fières et vigoureuses, &c. J'ai dit l'ensemble de toute la conduite, sans ajouter du caractère, des opinions, &c. parce que les actions étant toujours les effets visibles du caractère et des opinions, qui sont invisibles, il est facile de juger de la cause par les effets, et que même on ne peut juger sainement du caractère et des opinions des

individus, comme de ceux des familles et des peuples, que par leurs actions.

Avoir des mœurs, aux yeux de ses concitoyens, c'est suivre en tout les loix de sa patrie. Si ces loix sont bonnes, c'est-à-dire, si elles s'écartent le moins possible des loix de la nature, ces mœurs sont bonnes; et elles sont plus ou moins mauvaises, selon que ces loix s'écartent de celles de la nature. Celui-là est sans mœurs, civilement parlant, qui enfreint les loix de son pays.

CHAPITRE V.

De la liberté.

PREMIERE PARTIE.

L'HOMME est-il ou n'est-il pas libre? Bien certainement voilà le problême concernant l'humanité, le plus important à résoudre; puisque de sa solution doit sortir la règle de conduite de tous les hommes dans quelque position qu'ils se trouvent. Donnons-y donc toute notre attention.

Du premier chapitre où il est prouvé que *sentir*, *connoître* et *vouloir* sont même chose; que c'est un effet un, simple, indivisible d'une seule et même cause, quelle qu'elle soit; et encore par tout ce que nous venons de dire au chapitre du desir et de la volonté, il suit:

1°. Que si un seul objet ou une seule idée, ou une seule pensée, agit sur nous, nous cédons nécessairement à son impulsion.

2°. Que si plusieurs objets ou idées ou pensées d'une inégale intensité de plaisir ou

de déplaisir agissent à la fois sur nous, nous obéissons nécessairement à l'impulsion de celui ou de celle qui a le plus de force.

3°. Enfin, que si deux ou plusieurs objets ou idées ou pensées agissent en même temps sur nous avec une égale force, mais avec des directions opposées, nécessairement nous restons en suspens sans pouvoir nous déterminer.

Et comme il est prouvé au chap. III, que toutes nos idées, toutes nos notions, toutes nos connoissances enfin, nous viennent de dehors, ainsi que les objets; qu'il n'est aucune idée ou notion qui soient innées ou créées avec nous; et qu'il est encore prouvé dans le même chapitre, que nous ne sommes pas les maîtres de rappeler ou de chasser à notre gré nos idées, qu'elles se présentent à nous indépendamment de nous, malgré nous, et qu'elles s'éloignent de même; il est rigoureusement démontré que l'homme est un être nécessaire dans tous les instans de sa vie, c'est-à-dire, nécessité dans tout ce qu'il fait, dépendant absolument de tout ce qui le touche. En sorte que la liberté n'est et ne peut être que le pouvoir d'agir, que le pouvoir de suivre l'impulsion de l'objet ou de l'idée qui agit avec le plus de force sur nous.

En deux mots, il est démontré que, dans tous les instans de notre vie, c'est l'objet ou l'idée la plus puissante en intensité de plaisir ou de déplaisir qui nous meut nécessairement. Il est encore démontré que les circonstances seules nous présentent les objets, ou nous rappellent les idées, que d'autres circonstances nous ont fait acquérir. Or il est sûr que nous ne sommes pas les maîtres des circonstances. Donc l'homme est un être nécessaire.

Mais, dira-t-on, l'homme bien souvent prépare de loin et fait naître des événemens. Sans doute il en prépare, mais c'est toujours en être nécessaire qu'il agit dans le temps même qu'il a l'air de commander à la nature. Car c'est toujours pour obéir à des circonstances futures, agissantes comme présentes, et dont il n'est pas le maître, que son activité qui le pousse sans cesse et invinciblement vers le bonheur, arrange et prépare nécessairement les choses, de manière à ce que tel événement arrive dans un temps donné pour son plus grand avantage. *Exemple.* Un homme a un enfant de quatorze ans; il sent que dans deux ans il faudra lui donner un état; il travaille donc dès ce moment à préparer les choses, pour qu'à point

nommé son fils obtienne l'emploi auquel il le destine. Cette circonstance future de seize ans, celle d'un état à donner alors à son fils, travaillent donc dès à présent cet homme, et le poussent nécessairement à toutes les démarches qu'il fait pour préparer l'événement qu'il desire.

Ce que je viens de dire des événemens, je le dis des objets. Il est bien vrai que l'homme va souvent chercher les objets qui lui plaisent le plus. Mais ces mêmes objets, s'il ne les avoit jamais vus fortuitement, ou si fortuitement il n'en avoit entendu parler comme de choses agréables, s'il ne les voyoit déjà en idées, si déjà il n'en étoit attiré, il n'iroit pas les chercher. Il a donc commencé par les connoître par hasard, et comme ils lui sont agréables, forcément il va les chercher pour en jouir.

C'est donc fortuitement que nous prenons connoissance des objets.

C'est fortuitement que nous acquérons des idées, des notions.

C'est fortuitement que les idées se présentent et s'échappent.

Et cependant ce sont les objets ou les idées qui seuls nous meuvent. En sorte qu'à chaque instant nous obéissons forcément à

l'objet ou à l'idée qui agit sur nous le plus puissamment par le plaisir ou par la douleur. Donc sans cesse nous sommes dans la dépendance de cas fortuits. Donc l'homme est un être nécessaire dans toute la rigueur du terme.

Ceux qui ont bien présentes à l'esprit les vérités qui précèdent ce chapitre, et qui se les ont bien appropriées par une profonde méditation, doivent trouver dans ce que nous venons de dire, la preuve la plus complète de cette grande et utile vérité, que l'homme est nécessité dans toutes ses actions. Mais comme cette vérité est, ainsi qu'il sera prouvé dans ce chapitre et dans tout le cours de cet ouvrage, de la plus haute importance dans la pratique ; qu'elle répand le plus grand jour sur tout ce qui concerne l'humanité, je vais joindre d'autres preuves aux preuves que je viens d'en donner, quoique ces dernières soient aussi convaincantes, aussi lumineuses qu'on puisse le desirer, par la raison que bien souvent telle démonstration, toute évidente qu'elle est, touche peu, tandis qu'une autre qui ne l'est pas davantage, frappe et entraîne, uniquement parce qu'elle est mieux assortie aux idées que l'on a.

Nul effet sans cause. Donc l'être intelligent ne peut se déterminer sans motif. En effet, pour se déterminer, il faut vouloir, c'est-à-dire, être mu par un tel plaisir ou un tel déplaisir.

Par le même principe, tout motif a une cause. En effet, tout motif qui survient à un être intelligent, est un changement dans cet être. Or, tout changement, dans quelqu'être que ce soit, a une cause. Donc, &c.

Avant d'aller plus loin, faites attention qu'un motif est une sensation qui détermine, que ce qui produit cette sensation est la cause du motif; et souvenez-vous de l'analyse de la sensation, chap. I. *Exemple.* Qui vous fait verser des larmes? — Ma douleur (motif). — Quelle est la cause de votre douleur? — La perte de mon ami (cause du motif). *Autre exemple.* Qui vous fait partir si promptement? — L'espérance d'un régiment (motif). — Sur quoi est fondée cette espérance? — Sur la promesse du ministre (cause du motif).

Reprenons. L'homme ne peut se déterminer sans motif, et tout motif a une cause.

Cela posé, ou l'homme est le créateur des causes de ses motifs, ou il ne l'est pas :

point de milieu. Mais par la raison que l'homme ne peut se déterminer sans motif, il ne peut être le créateur des causes de ses motifs. Car qui le détermineroit à créer la cause du motif qui va le déterminer ? Un autre motif ? Soit : mais à ce second motif, il faut une cause productrice; et à cette dernière cause, si l'homme en est le créateur, il faut un motif producteur. Ainsi, de causes en motifs et de motifs en causes, on iroit à l'infini. Et si l'on s'arrête à un terme quelconque de cette série, on trouvera ou un motif sans cause, ou une détermination sans motif, ce qui seroit absurde, ou enfin une cause étrangère à l'être déterminé. Or, dans ce dernier cas, qui est le seul qui puisse arriver, ce sera cette dernière cause, cette cause étrangère, qui aura produit toute cette chaîne de causes et de motifs, et conséquemment la dernière détermination qui résulte du motif le plus prochain. Donc l'homme ne peut être le créateur des causes de ses motifs. Donc les causes de tous les motifs qui déterminent l'homme sont étrangères à lui.

Arrêtons-nous ici un moment pour déterminer la juste valeur, la véritable signification qu'a l'épithète d'*étrangère* dans cette

expression cause étrangère à l'homme. J'appelle donc, et l'on doit appeler cause étrangère, toute cause de motif que n'a pas créé ce qui sent et veut dans l'être que ce motif détermine. Ainsi une douleur d'entrailles, un mal de tête, &c. qui déterminent, sont autant de motifs qui ont une cause étrangère à l'être déterminé, parce que ce n'est pas ce qui, dans lui, sent et veut qui les a créés. *Exemple.* Il se fait une obstruction dans mes viscères, et cette obstruction est la cause d'une douleur qui me force à agir. Or, bien certainement cette obstruction, cause de ma douleur ou de mon motif, est aussi bien une cause étrangère à moi que la maladie d'un frère chéri. Ainsi toute idée, toute notion, tout objet, qui déterminent, sont des causes étrangères à l'être qu'il détermine, parce qu'encore une fois ce n'est pas ce qui, dans lui, sent et veut qui a créé ces causes. Rappelez-vous les définitions des objets et des idées, chapitre I. Rappelez-vous encore les preuves que nous avons données, chapitre III, 3e partie, qu'il n'y a pas d'idées innées ; et enfin ce que nous avons dit des objets, des idées et des notions, chapitres II et III ; et surtout que les idées ne sont point à nos

ordres; que les circonstances seules, toujours indépendantes de nous, les offrent à notre esprit.

Maintenant reprenons. Nous avons prouvé plus haut que l'homme ne peut se déterminer sans motif, et que tout motif a une cause; et nous venons de démontrer que les causes de tous les motifs de l'homme lui sont étrangères. Donc l'homme n'est jamais mu que par des causes étrangères à lui. Il suit de cette dernière vérité, que l'homme est nécessité dans tout ce qu'il fait, s'il n'a pas la puissance de commander aux causes étrangères à lui, ou de leur résister. Mais en quoi pourroit consister cette puissance? Le voici: il faudroit,

Que l'homme pût à son gré se laisser ou ne pas se laisser toucher par les causes qui peuvent agir sur lui: c'est-à-dire, qu'il pût à son gré écarter de lui les unes, et attirer à lui les autres; et s'il n'a pas ce pouvoir, il faudroit,

Qu'il pût à son gré changer les effets des causes qui agissent sur lui malgré lui, de plaisir en douleur ou de douleur en plaisir, ou du moins se rendre, à son gré, sensible ou insensible à leurs effets. Car il est une vérité dont il est absolument impossible de

s'écarter, savoir qu'invinciblement l'homme veut être heureux; que ce qui le rend heureux est le plaisir; que ce qui le rend malheureux est la douleur : d'où il suit que nécessairement il court après l'un et fuit l'autre.

Examinons donc ces deux suppositions.

Première : l'homme peut-il à son gré se laisser ou ne pas se laisser toucher par les causes qui peuvent agir sur lui; c'est-à-dire, peut-il, à son gré, attirer à lui les unes, et écarter de lui les autres ? Non, sans doute; jamais il n'a ce pouvoir, et dans le temps même où l'homme dompte une cause, soit pour l'écarter de lui, soit pour l'attirer à lui, il en est lui-même maîtrisé; car ce n'est jamais que par une réaction forcée, qu'il dompte une cause. *Exemple.* Un torrent porte ses ravages sur le bien d'un homme; cet homme travaille à le détourner, et y réussit. Voilà donc une cause de malheur que dompte cet homme. Mais qui le pousse à cette action ? C'est le torrent même. Ainsi cet homme est d'abord maîtrisé par le torrent; le torrent agit d'abord sur lui, et lui réagit à son tour et forcément sur le torrent. *Second exemple.* Un homme desire vivement un poste comme cause d'un

bonheur futur. Après bien des peines, des courses, des soins et des sollicitations, il l'obtient. Voilà donc une cause de bonheur que cet homme a attirée à lui. Mais qui l'a porté à toutes les démarches qu'il a faites pour y parvenir? Il est évident que c'est le poste même qu'il desiroit. L'idée ou la vue de ce poste a d'abord maîtrisé cet homme; il a d'abord agi sur lui, et lui, à son tour, a réagi et forcément vers ce poste, s'en approchant de plus en plus, et enfin prenant tous les moyens possibles pour le posséder. Il en est ainsi de toutes les causes que l'homme dompte. S'il n'en étoit d'abord subjugué, il ne les dompteroit pas; parce que ce ne peut être que par une réaction forcée qu'il peut parvenir à dompter une cause. En effet, l'homme ne peut écarter de lui une cause, si cette cause n'a déjà agi sur lui par la douleur, ou du moins par la crainte de la douleur. L'homme ne peut attirer à lui une cause, si cette cause ne s'est déjà fait sentir à lui par le plaisir, ou du moins par l'espérance du plaisir; car pour attirer à soi ou écarter de soi une cause quelconque, il faut la connoître; ne la connoissant pas, on ne peut agir en conséquence de ce qu'elle est. Mais comment connoître une cause autre-

ment que par son effet; c'est-à-dire, autrement que par la sensation qu'elle fait éprouver? Donc, puisque vous écartez de vous une cause, il faut nécessairement qu'elle se soit déjà fait connoître à vous par une sensation douloureuse ; c'est-à-dire, par la douleur même ou par la crainte de la douleur. Donc, puisque vous attirez à vous une cause, il faut nécessairement qu'elle se soit déja fait connoître à vous par une sensation agréable: c'est-à-dire, par le plaisir même ou par l'espérance du plaisir. Car il est incontestable que les deux seuls mobiles de l'homme sont le plaisir et la douleur. Que l'un le force d'attirer à lui ce qui le flatte ou le flattera, et que l'autre le force d'écarter de lui ce qui le blesse ou le blesseroit. Donc, toutes les causes qui affectent et meuvent l'homme agissent sur lui malgré lui. Donc, il est aussi dépendant des causes, qu'il paroît soumettre, que des causes reconnues pour ne lui être pas soumises. Et remarquez que les dernières sont en bien plus grand nombre que les premières. La foule des maux qui nous affligent ne nous prouve que trop cette vérité.

Donc, l'homme n'étant jamais mu, conduit, que par des causes étrangères qui agis-

sent sur lui toujours malgré lui, est dans tous les instans de sa vie l'esclave de tout ce qui l'entoure, de tout ce qui agit sur lui; donc, il est de la dernière évidence que l'homme est un être nécessaire dans toute la rigueur du terme, c'est-à-dire, qu'il est nécessité dans tout ce qu'il fait.

Car quant à la seconde supposition, qu'il faudroit, pour que l'homme ne fût pas un être nécessaire, qu'il pût à son gré changer les effets des causes qui agissent sur lui malgré lui, de plaisir en douleur ou de douleur en plaisir, ou du moins se rendre à son gré sensible ou insensible à leurs effets, ce seroit abuser de la patience de mes lecteurs que d'en dire deux mots. Jamais la brûlure, une simple piquûre d'épingle, un mépris, une insulte, la perte de son bien, de la santé, de la réputation, &c. ne feront de plaisir, comme jamais la puissance, l'autorité, la gloire, les richesses, la santé et toutes les autres jouissances offertes des mains pures et libérales de la nature, ne feront de chagrins, de déplaisirs.

Mais l'homme ne peut-il pas gratuitement se soumettre à des douleurs ou rejeter des plaisirs? Non : jamais l'homme ne supportera volontairement le moindre déplaisir,

s'il ne prévoit que cette souffrance est un moyen indispensable pour éviter une plus grande peine ou pour arriver à un plaisir qu'il aime encore plus qu'il ne hait le déplaisir auquel il se soumet volontairement; comme jamais l'homme ne se refusera à un plaisir, quelque mince qu'il soit, s'il ne sent que cette privation est un moyen absolument nécessaire pour arriver à un bonheur plus grand ou pour échapper à un mal qu'il craint encore plus qu'il n'aime le plaisir dont il se prive volontairement. D'où il faut conclure que qui résiste à un plaisir, quelque mince qu'il soit, que qui se soumet à une peine, quelque légère qu'elle soit, a nécessairement au moins deux sensations qui le sollicitent à-la-fois; parce qu'invinciblement l'homme veut être heureux : invinciblement, parce que c'est de la nature qu'il tient ce penchant nécessaire à sa conservation. Ainsi, dans tous les instans de sa vie, ce sera le sentiment le plus puissant de plaisir ou de douleur qui mouvera l'homme, sans que jamais il puisse y résister.

Il est vrai que l'on a vu des imbécilles, des furieux, fuir et même regarder avec horreur les biens, les plaisirs innocens de cette courte vie, rechercher même avec avidité le mar-

tyre. Mais c'est que leur imagination, fascinée par le fantôme imposant de la religion, leur promettoit pour de si grands sacrifices des biens infinis en intensité et en durée. Leur cerveau malade leur faisoit regarder cette vie, qui est une réalité, comme un passage à une autre vie chimérique, mais qui, selon eux, devoit être une éternité de bonheur. Et ces imbécilles, sollicités en même temps par deux biens dont l'un leur paroissoit foible et périssable, et l'autre puissant et éternellement durable, se déterminoient forcément pour le dernier.

Tous les jours nous voyons des hommes sages se déterminer à souffrir une opération très-douloureuse. Mais c'est que forcément ils préfèrent une grande douleur de quelques instans à une douleur bien moins vive, mais qui empoisonne leurs jours; et il faut qu'ils choisissent.

Il en est ainsi de toutes les actions des hommes. Toutes ont pour seul et unique moteur, le plus grand avantage vrai ou présumé de celui qui la commet. Deux partis se présentent, et il faut faire un choix. L'homme, toutes choses égales, prendra-t-il le moins avantageux, selon sa manière actuelle d'envisager l'un et l'autre de ces par-

tis? Non; cela n'est pas dans la nature. Et s'il s'y détermine, c'est que quelque considération ou quelqu'avantage supérieur à l'avantage qu'il abandonne, l'y contraint, comme dans les deux exemples que je viens de citer.

Que l'homme se trompe ou non sur son plus grand avantage (terme générique qui s'étend aux plaisirs, aux agrémens, à l'honneur, à la considération, aux biens, à la fortune, à la privation des peines de l'esprit et du corps, &c.), il n'importe. Ce que je viens de dire n'en est pas moins vrai. Il suffit que l'avantage soit vu, senti, comme le plus grand; puisque l'homme ne peut se déterminer que sur ce qu'il voit et sent.

On veut que nous soyons libres. Mais environnés d'objets qui agissent continuellement sur nous; poussés à chaque instant par les devoirs de notre état, par ceux de l'amitié, de la parenté, des bienséances; excités sans cesse par nos goûts, nos passions, par l'état actuel de notre corps, par les idées que nous avons acquises, par nos craintes, nos méfiances, &c. pouvons-nous être un seul instant sans être forcés à prendre une détermination quelconque? Et cette détermination n'est-elle pas nécessitée par notre plus grand avantage réel ou apparent? Nous

ne sommes donc pas libres. De plus, cette multitude d'objets au milieu desquels nous sommes jetés, agissent sans cesse sur nous malgré nous ; les idées de même. L'objet qui a frappé fait son effet dès qu'il a été apperçu. L'idée qui détermine étoit inattendue. Nos goûts, nos penchans, nos passions qui sans cesse nous aiguillonnent, sont donnés par la nature ; nos devoirs, qui sans cesse nous forcent à agir, sont prescrits, non par nous, mais par nos relations avec ce qui nous entoure, &c. Toutes ces choses agissent donc sans cesse sur nous, malgré nous. Mais comment agissent-elles ? En nous donnant des sensations agréables ou désagréables. Mais l'homme fuit nécessairement la douleur, et recherche nécessairement le plaisir. Donc l'homme est nécessité dans toutes ses actions ; car il ne peut faire qu'une sensation douloureuse devienne agréable, et qu'une sensation agréable devienne indifférente; et chacune de ces choses qui meuvent l'homme agissant comme cause, elles ne peuvent avoir deux effets opposés, celui de donner une sensation agréable, ou une sensation désagréable. Donc, &c.

Pour que l'homme ne fût pas un être nécessaire, pour qu'il fût libre de cette liberté

d'indifférence si chère à ceux qui ne réfléchissent pas, et qui seroit le don le plus funeste que la nature eût pu faire à l'humanité si ce don eût été possible, il faudroit que l'homme, malgré les circonstances où il se trouve, malgré l'impulsion de ses goûts, de ses penchans, de ses passions toutes données par la nature, malgré ses idées toutes acquises et réveillées par des causes étrangères à lui, enfin malgré l'univers toujours en action, pût indifféremment agir ou ne pas agir, et quand il agit, qu'il pût indifféremment faire l'une ou l'autre de deux actions qui seroient opposées entr'elles, ce qui est impossible, une même cause ne pouvant être indifférente à produire l'un de deux effets opposés entr'eux, celui de donner une sensation agréable et celui d'en donner une désagréable, et l'homme étant nécessité à fuir l'objet de sa douleur, et à s'approcher de celui de son bonheur.

C'est donc une vérité incontestable que l'homme est un être nécessaire, nécessité dans tout ce qu'il fait, dans toutes ses déterminations, ses mouvemens, ses pensées, &c. soumis, obéissant par la force irrésistible qui réside dans la nature à l'impulsion de tout ce qui excite sa sensibilité,

ainsi que tous les autres êtres obéissent invinciblement à l'impulsion de tout ce qui les frappe. Je dis plus : non-seulement l'homme est tel, mais encore il est impossible qu'il soit autrement, par cette raison qu'il est impossible qu'il y ait jamais et nulle part une première cause. Et si l'homme n'étoit pas un être nécessaire, il seroit souvent première cause, laquelle ne peut exister. Tout changement qui arrive à quelque être que ce soit ne peut être qu'un effet d'une cause quelconque, lequel devient à son tour cause d'un autre effet. Tel est l'enchaînement nécessaire et réellement infini de tout ce qui compose ce vaste univers, qui n'est qu'un grand cercle de causes et d'effets qui deviennent causes à leur tour. Une première cause seroit un effet sans cause, ce qui ne peut se concevoir. Comme tous les êtres existans ou possibles, l'homme est un être passif et actif. Passif, en ce que toutes ses déterminations, ses actions, ses pensées sont des effets nécessaires de causes étrangères à lui : actif, en ce que chacun de ces effets devient à son tour cause d'autres effets. D'où il suit que le mot de LIBERTÉ ne peut avoir d'autre signification que celle que lui a donnée le sage Locke. Elle n'est et ne peut être

que le pouvoir d'agir, que le pouvoir de suivre l'impulsion de l'objet ou de l'idée qui agit sur nous avec la plus grande intensité de plaisir ou de déplaisir.

S'il est une vérité métaphysique, évidente, incontestable, c'est sans contredit celle que nous venons de traiter. Les preuves qui l'appuient se présentent en foule; la seule peine est de les choisir et de s'arrêter.

OBJECTIONS ET REPONSES.

Mais, dira-t-on, pourquoi donner de la publicité à cette triste et cruelle vérité? N'est-elle pas affligeante pour l'humanité? En le faisant descendre au rang, non-seulement des bêtes les plus brutes, mais encore des substances inanimées les plus viles, ne dégrade-t-elle pas l'homme? Dès qu'il sera reconnu que l'homme n'est pas un être libre, tous les liens de la société, les plus coërcitifs comme les plus doux, seront rompus. Comment lui saura-t-on gré de son amour, de son estime, de ses bienfaits? De quel droit lui reprochera-t-on ses offenses, ses mépris, ses méfaits? Plus de reconnoissance, plus de conscience, plus de remords; et l'homme reconnu pour ne pouvoir être

vertueux ni coupable, il sera injuste de le punir, indifférent de le récompenser.

Il faut répondre à ces objections.

Nulle erreur n'est utile.

1°. Aucune erreur ne peut être avantageuse. Si elle a rapport à la conduite de l'homme, il est évident que, selon son importance, elle ne peut lui être que plus ou moins funeste. Si elle n'y a aucun rapport, elle peut bien lui être indifférente, mais jamais utile.

L'erreur est souvent très-dangereuse.

2°. L'opinion des hommes ne change point la nature. On aura beau croire la ciguë une nourriture salutaire, elle empoisonnera toujours celui qui en mangera. En vain l'on se persuadera que l'homme sans frein est un agneau docile à la voix de la raison et de l'humanité, celui qui, sur cette croyance, s'y fiera, le trouvera presque toujours le plus barbare et même le plus atroce des animaux. Il est donc très-important de connoître sa nature telle qu'elle est, afin de ne point tomber dans des méprises funestes,

et pour mettre à profit ce qu'elle a de salutaire et d'agréable.

Importance de cette vérité, que l'homme est un être nécessaire : elle doit être connue.

3°. Cette vérité que l'homme est un être nécessaire, n'est point de ces vérités spéculatives et stériles qui ne servent qu'à amuser notre vaine curiosité. Il n'en est point de plus importante pour régler notre conduite dans quelque position que nous soyons. De tous les êtres qui nous environnent, l'homme est celui avec lequel nous avons le plus de rapport. Il nous importe donc extrêmement de connoître cet être qui nous touche en tant de manières, cet être qui fait presque tous nos maux et nos plaisirs. Or, cette vérité bien approfondie, en portant la lumière sur le principe de toutes les pensées, de toutes les actions de l'homme, chasse l'obscurité désespérante qui le couvroit. Elle nous éclaire sur les vraies causes de toutes ses affections, de ses haines comme de ses amours. En nous découvrant les vrais ressorts qui le font penser et mouvoir, elle nous montre que l'homme est, ainsi que le reste de la nature, toujours semblable à lui-

même; et par conséquent elle fait disparoître ces contrariétés, ces oppositions, ces contrastes apparens dans sa façon de penser et d'agir qui le font paroître, aux yeux qui ne sont pas aidés de cette lumière, inconséquent, bizarre, insaisissable, et même incompréhensible. Pourquoi ce ruisseau, destiné dès sa source à porter ses eaux à l'Océan, ne vous semble-t-il ni léger ni inconstant? Dans son cours cependant, irrégulier en apparence, il vous paroît errer à l'aventure. Vous le voyez s'écarter tantôt à droite, tantôt à gauche, et retournant en arrière, s'éloigner même du but que lui a marqué la nature. C'est que vous connoissez le principe de son mouvement. C'est que vous savez que, fidèle à la loi de la gravité, ce n'est qu'en suivant constamment les diverses pentes qui lui sont offertes, qu'il doit et peut remplir sa destinée. Mais connoître les vraies causes de toutes les affections et de toutes les actions de l'homme, c'est connoître les vrais moyens de le conduire, de se le rendre propice, ou enfin le moins défavorable qu'il est possible, de même que la connoissance du principe moteur de ce ruisseau vous fait maîtriser ses eaux. Peuvent-elles vous être bienfaisantes? par des pentes

ménagées avec art, vous les attirez à vous. Vous deviennent-elles nuisibles ? par d'autres pentes vous les éloignez de vous. Enfin, sans la connoissance de cette vérité, le législateur, le négociateur, l'instituteur, le père, l'ami même, ne peuvent que s'égarer, et l'homme ne peut être un juste appréciateur des actions de ses semblables ni avoir une règle sûre pour bien se conduire au milieu de cette multitude d'êtres sensibles qui l'environnent. Il n'est donc pas permis de s'en tenir, sur cette vérité si utile, si importante, aux conjectures, aux probabilités, aux hypothèses, aux semi-preuves ; il faut la voir avec une entière évidence, et sans cesse l'avoir présente à l'esprit. Continuons.

L'homme n'est point avili par la connoissance de cette vérité.

4°. Pourquoi l'homme seroit-il avili d'être, comme tous les êtres, quels qu'ils soient, soumis à la fatalité ? Il a déjà tant de choses communes avec eux sans en être dégradé ! Si, comme tous les êtres existans ou possibles, il est nécessité dans tous ses mouvemens, dans toutes ses actions, il a par-dessus

les êtres inanimés cet avantage d'avoir conscience de ses actions et d'en connoître les motifs ; et sur les êtres animés il a cet autre avantage, d'avoir en général pour chaque détermination une foule de motifs qui le sollicitent à la-fois ; d'en avoir d'autant plus, qu'il est plus éclairé, ou ce qui est la même chose, qu'il est plus homme ; et encore, par son expérience due à sa mémoire, infiniment plus étendue que celle de tous les autres êtres animés, de connoître, de sentir, entre tous ces motifs qui le sollicitent à-la-fois, celui qui doit faire son plus grand bien. Ces avantages mettent dans toute la conduite de l'homme une telle dignité, que non-seulement ils l'élèvent beaucoup au-dessus de tous les êtres connus, mais encore qu'ils en font une classe à part et très-distinguée.

Mais ne seroit-il pas plus grand, plus noble d'être libre? Ne seroit-ce pas une perfection de pouvoir choisir? — 1°. La nécessité tient à l'existence. Ce qui existe est dès-là nécessaire. Or, il vaut mieux exister que n'exister pas. Donc, &c. 2°. Ne se fait-on pas illusion en croyant que ce seroit un avantage, une perfection de pouvoir choisir entre plusieurs motifs qui nous sollicitent en même temps? Car d'abord ce

pouvoir ne pourroit s'exercer sur les perceptions ; il est évident que nous n'en sommes pas les maîtres. Il seroit contradictoire qu'on pût voir rouge ce qu'on voit blanc, petit ce qu'on voit grand, comme un mal ce qu'on voit comme un bien, et comme un bien ce qu'on voit comme un mal, &c. Ce pouvoir ne pourroit tomber non plus sur les jugemens que nous portons de nos perceptions. On ne peut se mentir à soi-même. Il seroit absurde de penser qu'on pût se dire et se persuader que ce qu'on voit blanc est noir, qu'une chose est bonne qu'on voit mauvaise, qu'une chose a un tel degré de probabilité, tandis qu'on voit qu'elle ne l'a pas, &c. Ce pouvoir de choisir ne pourroit donc s'exercer que sur nos actions. Or, comment pourroit-on regarder comme une perfection, comme un avantage, le pouvoir de prendre le pire de deux ou de plusieurs partis qui se présenteroient à la fois, de pouvoir choisir entre ces partis celui qui doit rendre malheureux, et rejeter avec indifférence celui qui rendroit heureux ? Car enfin voilà à quoi se réduiroit ce pouvoir si desiré ; et assurément ce pouvoir, s'il étoit possible, seroit la plus grande de toutes les imperfections. Je dis s'il étoit pos-

sible ; car il faudroit ôter à l'homme sa sensibilité, puisqu'il ne se conduit que par le sentiment du bien et du mal, du vrai et du faux ; c'est-à-dire, qu'il faudroit changer sa nature, ce qui ne se peut.

De la reconnoissance.

5°. La reconnoissance est un tendre retour qui naît d'un bienfait reçu. Ce sentiment si honorable, si doux, nous attache fortement à celui qui fait ou a fait notre bonheur, et nous donne un vif desir de pouvoir faire encore plus pour lui qu'il n'a fait pour nous. Mais comment ? Ce sentiment doit-il être étouffé parce que le bienfait aura été fait avec connoissance de cause ? Car si l'homme n'étoit pas nécessité à aimer ce qu'il trouve aimable, à estimer ce qu'il croit estimable, à répandre ses bienfaits plutôt sur ceux qui lui en paroissent dignes que sur les autres ; si enfin il n'étoit pas forcé à se conduire par les motifs qui lui paroissent les plus raisonnables, les plus appropriés à son bonheur, ce ne seroit qu'au hasard, qu'en suivant un caprice aveugle et stupide, qu'il aimeroit, estimeroit et donneroit. Et assurément il n'y auroit pas de quoi être flatté ;

puisqu'il pourroit également aimer ce qui lui paroîtroit haïssable, estimer ce qu'il trouveroit méprisable, et répandre ses bienfaits sur les moins dignes comme sur les autres. Qu'y auroit-il de flatteur à n'être aimé (si cela se pouvoit) que par un caprice aveugle, sans raison, sans motif? N'est-il pas mille fois plus doux de penser que la douceur, la franchise, la gaîté de notre caractère, les charmes de notre conversation, la sûreté de notre société ont tellement séduit la personne qui nous préfère à tout autre, que nous sommes *nécessaires* à son bonheur? d'être sûrs que les bonnes et belles qualités qu'il découvre en nous, sont des liens qui nous l'attachent *forcément* et sur lesquels nous pouvons compter, tant que nous n'aurons pas la mal-adresse de les affoiblir? Une femme pourroit-elle se glorifier d'être trouvée belle par ces rustres grossiers pour qui toute femme est une femme?

Comme la bienfaisance a des charmes par elle-même, et plus encore pour les ames sensibles et aimantes, et comme l'exercice de ce sentiment les rend heureuses, le bienfait est de nécessité pour elles. La reconnoissance seroit de même dans tous les cœurs,

par la raison que l'homme s'attache nécessairement à l'objet de son bonheur. Mais malheureusement, ou les passions, ou la frivolité si commune à l'homme, viennent souvent combattre et détruire ce précieux sentiment. L'homme frivole est un enfant qui voit peu, qui voit mal le peu qu'il voit, qui ne met de prix à rien, qui fait aujourd'hui son bonheur d'un joujou, et qui demain l'aura oublié ou peut-être brisé pour un autre. D'un autre côté, l'ambition, la cupidité, la jalousie, etc. et sur-tout l'amour-propre qui jamais ne sommeille, travaillent sans cesse le cœur de l'homme. Forcé donc par sa nature à céder au sentiment qui le stimule le plus puissamment, la reconnoissance n'est que trop souvent étouffée en lui par des passions plus vives, plus tumultueuses. Si, en obligeant, le bienfaiteur a par maladresse ou par malheur blessé l'amour-propre de son obligé, s'il est son concurrent, son rival heureux à l'égard de quelqu'objet intéressant, garre à l'obligé ; il court risque d'être ingrat : et il le sera sûrement, si, d'avance, il ne s'est fait de la reconnoissance une notion sublime ; s'il ne s'est pénétré de cette grande vérité, que ce sentiment est entre les hommes le lien le

plus doux et le plus honorable ; qu'enfin c'est un devoir auquel on ne peut manquer sans s'avilir et se rendre odieux. Si ces solides considérations le touchent plus vivement que ses passions, alors l'obligé sera nécessairement reconnoissant. Car enfin, l'homme veut invinciblement être heureux ; et s'il est bien convaincu que sans l'estime et l'amitié de ses semblables il ne peut l'être, qu'il sache ou qu'il ignore qu'il est un être nécessaire, il pratiquera de toute nécessité les vertus qui lui mériteront ces sentimens.

De la conscience.

6°. Vous dites : Si l'homme est nécessité dans tout ce qu'il fait, et sur-tout s'il le sait, la conscience (1), ce moniteur fidèle, ou sera muette, ou sera mésécoutée. Mais l'homme en sera-t-il moins un être éclairé, connoissant les torts qu'il peut faire à ses semblables ou à lui-même ? En sera-t-il moins un être sensible, nécessairement heureux par la santé, par la conservation et la jouissance

(1) La conscience et le remords sont deux sentimens différens. La conscience précède la faute, et le remords la suit.

de sa fortune, par l'amitié, l'estime de ses semblables, et sur-tout par cette douce et précieuse tranquillité qui vient du contentement de soi-même, etc. et nécessairement malheureux par la perte de tous ces biens? Or, qu'est la conscience? sinon la vue des torts que va causer à autrui ou à nous l'action à laquelle nous sommes vivement sollicités, ensemble la vue des déplaisirs, des souffrances, des embarras, des soucis, etc. que l'expérience nous a appris devoir suivre nécessairement ces torts. Toutes ces pensées étant liées avec celle qui nous pousse à agir, se réveillent nécessairement avec elle et la combattent avec plus ou moins de force. De toutes ces pensées il résulte un sentiment commun à toutes, qui est ce qu'on appelle le cri de la conscience qui s'élève avec plus ou moins de force contre l'attrait des plaisirs dangereux. Si ce cri de la conscience nous effraie plus que ne nous flatte la passion qui nous tourmente, nous y résistons, sinon forcément nous succombons.

Que faire donc pour être toujours docile aux avis de la conscience? s'accoutumer de bonne heure à être malheureux par le vice et à n'être heureux que par la vertu. Mais quels moyens prendre? Ne fréquenter ja-

mais que des personnes honnêtes, ne lire jamais que de bons livres, ne s'arrêter jamais qu'aux réflexions sensées et fructueuses, se respecter sans cesse, et enfin avoir une application constante à ses devoirs. Voilà les vrais, les sûrs moyens de fortifier de plus en plus son ame contre les amorces dangereuses des passions. Et alors la voix de la conscience étant plus douce, plus flatteuse pour nous que celle des passions, elle nous soutiendra constamment dans le chemin de notre bonheur, et par conséquent de la vertu. Mais si, au contraire, nous fréquentons des personnes frivoles ou peu délicates, si nos pensées n'ont pour objet que des choses futiles ou dangereuses, si la mollesse nous accoutume à l'oubli de nos devoirs, etc. alors sourds à la voix de la conscience, nous nous dégraderons insensiblement, et de chutes légères en chutes plus graves nous tomberons enfin dans les plus grandes fautes, et peut-être même nous précipiterons-nous dans des crimes.

Des Remords.

7°. Les remords ou les reproches intérieurs naissent de la crainte qui poursuit un coupable, ou de la déplaisance où laisse une

faute commise. Or, ce crime, cette faute ne peuvent être commis que parce que le motif ou le sentiment qui pousse à les commettre est le sentiment dominant, qui est supérieur à la crainte des châtimens que l'on sait devoir suivre le crime, ou à la répugnance que tout être instruit, et qui se respecte, sent à commettre une faute. Mais si-tôt que le crime ou la faute sont commis, ce sentiment ne subsistant plus, ou étant extrêmement affoibli, c'est alors que le remords ou cette déplaisance restent seuls, et se font sentir avec d'autant plus de force, que le crime ou la faute sont grands, et doivent avoir des suites plus funestes. Et ces effets sont nécessaires. — Mais si, lorsque le coupable a commis son crime, il étoit seul, si c'étoit dans les ténèbres, que peut-il craindre? — Il craindra toujours que son crime ne soit révélé. Il sait par mille et mille exemples que presque tous les crimes sortent tôt ou tard de l'ombre du secret, et qu'alors non-seulement il perdra l'estime qu'il avoit usurpée, le bien-être dont il jouit, mais encore qu'il sera méprisé, en horreur, ou séparé des vivans par le glaive de la justice. Plus le crime est grand, plus il a à craindre, et plus grands sont les remords.

Cette crainte le tourmente sans cesse : son imagination troublée lui fait voir dans tous ceux qui l'approchent un accusateur, un juge, un bourreau. Il se méprise, il se regarde avec horreur. — Mais si le coupable est moralement sûr que son crime ne sera jamais découvert, ou ne sera jamais puni même par la mésestime, — alors il n'aura point de remords. Voyez les rois, leurs favoris, leurs ministres, et tous ces grands que les châtimens ne peuvent atteindre (1).

---

(1) A en croire les moralistes religieux et autres, le méchant est sans cesse déchiré de remords, sa vie est un supplice continuel. S'il en étoit ainsi, verroit-on tant de persécuteurs, de voleurs, de scélérats, ajouter tous les jours crimes à crimes, scélératesses à scélératesses? Selon sa position, le méchant peut être en proie à toutes les horreurs des supplices mérités et suspendus sur sa tête, mais non au remords : il n'en connoît point. Le remords, ainsi que le repentir, ne se font sentir qu'à l'homme vertueux qui, dans un moment de foiblesse, commet une faute et même une très-grande faute : mais au scélérat? non. S'il pense être à l'abri des châtimens, s'il se sent au-dessus du mépris, il est calme, tranquille au sein du crime et des atrocités, jouissant en paix du fruit de ses scélératesses. Néron n'est troublé au souvenir de ses crimes que quand ils s'offrent à son esprit comme cause des malheurs qui vont fondre sur sa tête. Cette vérité est

Cependant il est des hommes dont le caractère est fait pour la vertu, comme un arbre pour porter de bons fruits ; ceux-là auroient le remords de ne point se sentir purs, de ne pouvoir parler de la vertu sans avoir à rougir à leurs propres yeux des fautes où la fragilité humaine, poussée par les circonstances, a pu les faire tomber. Je viens de faire une faute, je le sens, j'en suis désolé. D'où vient ? c'est que je vois mieux à présent que je ne voyois quand je l'ai com-

---

triste, humiliante ; mais les faits qui l'attestent ne sont que trop communs et trop apparens. Ce sont des chaînes et des muselières qu'il faut aux scélérats, si on veut les contenir, et des supplices gradués sur les crimes, si on veut en diminuer le nombre, et ne compter nullement sur le supplice du remords. Ce n'est point par le mensonge, par de fausses maximes à chaque instant démenties par les faits, qu'on instruit les hommes et qu'on les rend meilleurs.

Ces mêmes moralistes nous disent que l'homme est le seul des animaux qui fasse la guerre à son semblable. — Et le cerf, jaloux de son sérail, n'attaque-t-il pas le cerf qui en approche ? Le cheval, tout fatigué, tout harassé qu'il est d'une très-longue et très-pénible course, ne ramasse-t-il pas le peu de force qui lui reste, pour sur-le-champ attaquer, ruer et mordre le cheval qui l'avoisine ? Le taureau, qui de loin sent son semblable, ne court-il pas le combattre à toute ou-

mise : cette lumière m'humilie, me désespère. Peut-être me corrigera-t-elle, je le desire sincèrement. Mais pourquoi vois-je mieux après la faute commise? c'est que j'ai

---

trance ? Le chien, sans motif apparent, ne se jette-t-il pas sur tout chien qui passe? Le moineau combat le moineau, et le coq veut régner seul sur son fumier. Enfin tous les animaux qui ont des armes offensives, se font la guerre entre eux. Telle est la nature; c'est une guerre perpétuelle de tous contre tous. Mais guerre honteuse à l'homme, qui, s'il faisoit un peu usage de sa raison, seroit bien convaincu que la paix est pour lui, non-seulement le premier et le plus nécessaire de tous les biens, mais encore que sans elle il n'y a pour lui qu'opprobre et malheurs.

Les moralistes religieux ne sont pas les seuls qui, dans leurs déclamations, défigurent l'homme de tous les états, au point de le rendre méconnoissable. Combien de littérateurs, peu soucieux des ressemblances, mais amoureux de la célébrité, en font des portraits d'imagination! Cependant, et les uns et les autres induisent en des erreurs plus ou moins funestes.

J'ouvre un livre de poésie, et je tombe sur ces vers :

> Vois ces *spectres* dorés s'avancer à pas lents,
> Traîner d'un corps usé les débris chancelans,
> Et sur ce front jauni qu'a ridé la mollesse
> Etaler à *trente* ans leur précoce vieillesse.

et je demande à des littérateurs quelle classe d'hommes le poète a voulu peindre par ces *spectres dorés;* et je

passé d'un état à un autre ; c'est que d'ordinaire la passion, le desir, répandent sur l'objet convoité des charmes que la jouissance dissipe ; c'est, enfin, que le motif qui m'a

---

ne reviens point de ma surprise de leur entendre dire que c'est le beau monde de la capitale. Qu'on pèse tous ces mots, et qu'on me dise si à ce portrait on reconnoît ces visages fleuris, cette gaîté, cette santé active, qu'on trouve dans la bonne compagnie de Paris? Voit-on aussi communément à la campagne, sous le chaume, des vieillards de quatre-vingt, de quatre-vingt-dix ans? en voit-on d'aussi frais, d'aussi bien conservés? Quelle plus belle vieillesse que celle du maréchal-duc de Ri..... du maréchal-duc de Bi.... du garde-des-sceaux Ma.... &c. et de tant d'autres que je pourrois citer? J'ai commencé ma carrière avec une jeunesse vive et brillante; parvenu à un âge très-avancé, j'ai vu mes contemporains conserver dans tous les périodes de la vie, de la santé et de la gaîté, et avoir à soixante-dix, soixante-quinze ans, un bon estomac, des jarrets, des goûts et des pouvoirs. Sans doute il y a des insensés qui, de bonne heure, ruinent et leur santé et leur fortune; mais je soutiens qu'ils ne sont pas en si grand nombre que ceux qui, dans les villages, vieillissent et meurent avant le temps, des débauches du vin.

Il y a tant de choses vraies et utiles à dire sur ceux qui habitent sous le chaume et sous des lambris dorés, qu'on est bien coupable d'en dire de fausses qui peuvent induire en des erreurs et des démarches funestes.

poussé à commettre cette faute ne subsiste plus, et me laisse en proie à d'autres sentimens qui font mon tourment.

L'amour et l'estime, la haine et le mépris ne seront plus aussi justement mérités et accordés.

8°. Pourquoi donc l'homme doux, honnête, éclairé, modeste, bienfaisant, attaché à ses devoirs, &c. n'obtiendroit-il pas justement notre amour et notre estime? Et pourquoi ne serions-nous pas en droit de couvrir de mépris, d'opprobre et de haine celui qui auroit les vices contraires à ces vertus? Est-ce que la connoissance de cette vérité, que l'homme est un être nécessaire, changera la nature de l'homme? Non; l'homme toujours poussé invinciblement vers le bonheur continuera toujours à aimer, à estimer forcément ce qui le rendra heureux, et à haïr et mépriser forcément ce qui le rendra malheureux. Il saura, il est vrai, qu'aucun être n'est bon ni méchant que relativement, et non d'une manière absolue; qu'un loup, une ronce, pris pour exemple, ne sont pas méchans, mauvais absolument, mais qu'ils le sont seulement relativement à nous, re-

lativement aux bêtes qu'ils dévorent ou qu'ils déchirent. Mais qu'importe. L'homme sentira toujours que l'être qui fait son bonheur est un être bon pour lui, et ce sentiment le forcera à l'aimer, à le conserver, à se l'attacher ; il sentira toujours que l'être qui fait son malheur est un être mauvais pour lui, et dès-lors forcément il le haïra, et fera ses efforts ou pour l'éloigner ou pour le détruire.

Ainsi la connoissance de cette vérité n'affoiblira ni l'amour, ni l'estime, ni la haine, ni le mépris. Ces sentimens auront donc toujours une égale force, et seront toujours également justes. Elle n'est donc pas nuisible cette connoissance. Au contraire, en nous éclairant sur la nature humaine, elle fera ce bien de nous rendre plus indulgens. En nous montrant l'homme plus foible que coupable, plus digne de commisération que de haine, elle rapprochera l'homme de l'homme.

Des supplices et des récompenses.

9°. C'est justement parce que l'homme est un être nécessaire redoutant nécessairement la douleur et l'infamie, chérissant nécessairement la vie, que les peines et les supplices

sont nécessaires et utiles. Si l'homme étoit libre, s'il n'étoit pas nécessairement modifiable par la crainte des tourmens et de la mort, les supplices seroient ce qu'il y a de plus atroce. Dans cette folle supposition, on n'auroit que le droit d'éloigner ou de contenir les malfaiteurs. Il ne seroit permis de détruire son semblable que dans le seul cas où l'on ne pourroit autrement sauver sa vie. — Cependant n'est-il pas absurde de châtier, de punir pour leurs fautes, des êtres nécessités dans toutes leurs actions? Qui jamais a décerné des punitions, des châtimens contre une tuile, une ronce, pour avoir tué ou blessé quelqu'un? — Personne, sans doute. Aussi n'est-ce pas sous ce point de vue qu'il faut envisager les peines et les supplices. Ils sont faits non pour châtier, non pour punir, mais pour réprimer, contenir, corriger des êtres dont la nature est d'être nécessairement modifiés par la crainte et la terreur. Ils sont faits enfin pour détruire exemplairement ceux de ces êtres qui ont tellement altéré et corrompu leur nature, qu'ils ne peuvent plus être corrigés ou contenus par ces exemples effrayans. Pourquoi ne punit-on pas pour leurs fautes les insensés, les délireux, etc.? c'est que

ces êtres ne sont point modifiables par la crainte. On le sait, et on les contient seulement de façon à ce qu'ils ne puissent faire aucun mal.

Puisque l'homme est un être nécessaire qui tend sans cesse et invinciblement vers le bonheur, que sa destruction lui est en horreur, il est dans sa nature d'éloigner, de repousser, de contenir, et même de tuer quiconque en veut à son bien, à sa vie, à son honneur. Or, une société n'est que la réunion des volontés et des forces de ceux qui la composent. La nature a donc donné à toute société le droit d'enchaîner et même de détruire tout être qui attente ou veut attenter aux biens, à la vie, à l'honneur de ses membres. Cette vérité est évidente, elle découle nécessairement de la nature d'un être sensible et nécessaire.

Secondement, les peines et les supplices doivent, par leur publicité, faire ce bien sur des êtres nécessaires, de modifier, de changer la volonté d'un homme dont l'idée dominante le portoit à un crime. A la vue de son semblable qui expire dans l'ignominie et les souffrances, il doit se faire, dans sa façon d'être, une telle révolution, que son état précédent doit le frapper d'étonnement et de

terreur. Et s'il est un être qui se soit assez dégradé, qui ait assez perverti sa nature pour être insensible à de pareils exemples, sa nature n'étant plus celle de l'homme, c'est un monstre qu'il faut vîte étouffer.

Ainsi donc, pour leur sûreté, leur tranquillité, leur conservation, la nature a donné aux êtres sensibles le droit d'enchaîner et même de détruire les êtres malfaisans; et les supplices, par leur publicité, sont utiles, en ce qu'ils répriment les mauvais desseins et préviennent les crimes.

Cependant, il faut l'avouer, dans nos gouvernemens insensés et cruels, dont toute la science, toutes les sollicitudes, se bornent à trouver des formes pour arracher à la veuve, à l'orphelin, aux pères de famille, le peu de nourriture qu'ils ont gagné à la sueur de leur front, il est des malheureux, et il en est beaucoup, qui, mourant de faim malgré leur travail opiniâtre, tombent forcément dans un désespoir qui les pousse invinciblement au crime. Ces malheureux, tourmentés par les besoins sans cesse renaissans de la nature, réduits à cet état de l'esclavage qui ne connoît ni l'honneur ni l'infamie, sont dans l'affreuse nécessité de choisir entre le supplice et une mort moins douloureuse, il

est vrai, mais dont l'agonie est cent fois plus terrible par sa longue durée ; et encore ont-ils pour eux l'espérance de n'être point découverts. Il ne faut donc pas s'étonner si, dans nos gouvernemens pervers, les supplices n'ont pas tout l'effet qu'ils devroient avoir : la nécessité y fait les criminels ; la nécessité les y supplicie.

Ainsi que les supplices exemplaires préviennent nécessairement les crimes dans un état bien ordonné, de même les récompenses publiques bien appliquées excitent nécessairement à la vertu et aux grandes actions. L'homme veut être heureux, et il l'est par l'amour, l'estime, la vénération de ses semblables ; il l'est par les moyens de satisfaire avec facilité à tous les besoins et à tous les agrémens de la vie. Des récompenses justement décernées sont donc un aiguillon puissant qui pousse nécessairement aux actions qui font obtenir ces objets de nos desirs.

Enfin, si l'homme avoit cette liberté d'indifférence que je ne puis comprendre, quelques efforts que je fasse, dont je ne puis me former la moindre idée, il seroit incoërcible à tous moyens humains. Si les hommes n'étoient nécessairement déterminés, mus par le plaisir, la douleur, les récompenses,

les châtimens, comment les législateurs pourroient-ils être sûrs de les gouverner, de les contenir, de les soumettre aux loix? — Cependant il y a des malfaiteurs, des scélérats. — Il n'est que trop vrai : mais c'est que les récompenses sont mal distribuées, et que les loix pénales ne sont point en vigueur; car il est bien certain qu'on ne verroit qu'actions louables, et que nul crime ne seroit commis, si toute bonne action avoit sa récompense, et si toute faute étoit punie.

Enfin si, dans les atteintes du plaisir, de la douleur, l'homme pouvoit se déterminer indifféremment, je me vois tout-à-coup jeté sans aucun guide, sans aucune boussole, dans un labyrinthe effrayant, inextricable. Je me vois environné d'êtres dont j'ignore la nature, dont je ne pourrai jamais prévoir les actions, les déterminations, parce que jamais je ne pourrai en connoître le principe, le motif. Peut-il y avoir une situation plus capable d'imprimer la terreur? Ces êtres libres, indépendans de tout ce qui les environne, déterminés, mus par des ressorts invisibles, isolés, ne tenant à rien de tout ce que nous connoissons, peuvent à chaque instant, sans que je puisse le prévoir, le

soupçonner, devenir pour moi des tigres furieux, et m'arracher et mon bien et ma vie. Ma vie, dans cette position, ne peut être que douloureuse; et le parti le plus sage seroit de fuir tous les humains.

Mais en admettant la nécessité, et la nécessité la plus absolue, je vis tranquille au milieu de vingt millions d'hommes policés. Je vois les uns enchaînés par l'amour de l'estime, de la gloire; les autres par l'appât des dignités, des distinctions, des richesses; ceux-ci par la terreur des supplices; ceux-là par la crainte de l'infamie : j'en vois d'autres enchaînés par une douceur qu'ils tiennent de la nature, ou de l'heureux pli que leur a fait contracter une bonne éducation, &c. Ces chaînes, je les vois; et plus elles sont fortes, plus elles sont apparentes, et plus je vis tranquille. Ce prêtre, tout féroce qu'il est, est peu à craindre pour moi. Il lui manque une chaîne, il est vrai; mais je la connois. Je sais qu'il a la liberté de persécuter, de brûler quiconque attaque son Dieu, c'est-à-dire, sa considération usurpée, son bien enlevé à la veuve, à l'orphelin, par le prestige de ses impostures : je me tairai donc sur son Dieu. Ce financier.... Hé bien! je sais qu'il est vorace, sans entrailles,

au-dessus de l'infamie ; mais il porte les mêmes chaînes que moi, hors une seule (1). Cette chaîne qui lui manque lui laisse la liberté de torturer sans pitié son semblable, pour cinq sous de tabac ou de sel. Payons-lui donc scrupuleusement et son sel et son tabac, et nous ne le craindrons plus. Les rois !... Quand ce nom funeste à la terre sera-t-il effacé de la mémoire des hommes, et remplacé par le nom respectable de l'homme de la nation ? Qui dit un roi, dit un homme sans chaînes : et parcourez les annales du monde, par-tout vous verrez les rois plus terribles, plus à craindre que les panthères et les tigres affamés. Fuyez-les, si vous ne voulez être leur victime, ou sans cesse occupés du soin d'assouvir leur insatiable voracité. Il faut que leurs entrailles regorgent sans cesse de sang humain : tout ce qu'ils peuvent atteindre, ils le dévorent. *Vous leur fîtes, seigneur, en les croquant, beaucoup d'honneur,* dit le courtisan. Les Titus, les Trajan, sont, dans l'histoire des rois, aussi rares que, dans l'histoire des lions, celui qui, dans l'arène, lécha les pieds de son bienfaiteur, au lieu de le dévorer.

(1) Tout ceci a été écrit en 1786.

Pourquoi les rois d'Angleterre sont-ils moins à craindre qu'un roi de ***? C'est que le premier est garrotté en grande partie par la nation, et que le second n'est lié que par cette foible crainte, que le peuple, poussé à bout, ne le renverse enfin du trône.

Si à l'égard de ce qui est inévitable, nécessaire, on pouvoit dire : il est heureux ou malheureux qu'une telle chose soit, que de motifs n'auroit-on pas pour dire que le plus grand malheur qui pût arriver à l'homme seroit d'être libre de cette indépendance qui romproit tous les liens qui l'attachent à tout ce qui l'environne? Encore une fois, quels moyens les législateurs auroient-ils pour conduire les hommes, si la crainte des supplices ou de l'infamie, si l'amour de l'estime ou l'appât des dignités, des distinctions, des richesses, n'avoient pas un empire absolu, inévitable sur le cœur de l'homme? Jetez les yeux sur le temps où ces chaînes ont été relâchées, et vous verrez la corruption des mœurs former des multitudes de brigands, et amener les plus grands crimes. Tant que les prêtres ont pu être cruels impunément, combien de sang n'ont-ils pas fait ruisseler! Cet Hildebrand ne devint redoutable aux empereurs, qu'en bri-

sant les chaînes qui assujettissoient les peuples à leurs loix.

— Cependant, malgré ces chaînes dont vous vantez tant les effets inévitables, le vice est commun, et la vertu très-rare. — Sans doute; mais que prouve cette triste vérité? Que les hommes sont nécessairement ce que les fait leur législation. Dans nos administrations vicieuses, corrompues, presque toutes les chaînes sont ou relâchées, ou affoiblies, ou brisées. Le vice, ou du moins l'inutilité et la fainéantise y sont caressées, le mérite et la vertu y sont dédaignés, l'opprobre, le déshonneur n'y sont plus connus, le châtiment n'y tombe que sur le malheureux en guenilles, et la considération, les graces, les prééminences, vont chercher sous les lambris dorés la bassesse et l'insolence, la fainéantise et l'ignorance, la dissipation et la rapine. Nous avons beaucoup de loix, mais deux seules nous régissent en effet, et les voici : procurez des plaisirs aux grands, ayez de vieux parchemins, et vous pouvez tout espérer comme tout faire. N'avez-vous rien de cela? Tremblez, même en faisant le bien. Avec de pareilles loix, qui ne voit que la plupart des hommes sont nécessités aux vices?

Après avoir prouvé *à priori* que l'homme est un être nécessaire, et avoir détruit toutes les objections qu'on peut faire contre cette importante verité, délassons-nous un moment aux vers harmonieux de Gresset et de Voltaire sur la liberté; puis nous entrerons dans quelques détails pour confirmer par les faits ce que nous avons prouvé par le raisonnement.

En promenant vos rêveries
Dans le silence des prairies,
Vous voyez un foible rameau
Qui, par les jeux du vague Eole,
Enlevé de quelqu'arbrisseau,
Quitte sa tige, tombe, vole
Sur la surface d'un ruisseau.
Là, par une invincible pente,
Forcé d'errer et de changer,
Il flotte au gré de l'onde errante;
Et d'un mouvement étranger
Souvent il paroît, il surnage,
Souvent il est au fond des eaux.
Il rencontre sur son passage
Tous les jours des pays nouveaux:
Tantôt de fertiles rivages
Bordés de coteaux fortunés,
Et tantôt des rives sauvages
Et des déserts abandonnés.
Parmi ces erreurs continues,
Il fuit, il vogue jusqu'au jour,

Qui l'ensevelit à son tour
Au sein de ces mers inconnues
Où tout s'abîme sans retour.

GRESSET, *Chartreuse.*

On voit la Liberté, cette esclave si fière,
Par d'invincibles nœuds en ces lieux prisonnière.
Sous un joug inconnu, que rien ne peut briser,
Dieu sait l'assujettir sans la tyranniser;
A ses suprêmes loix d'autant mieux attachée,
Que sa chaîne à ses yeux pour jamais est cachée;
Qu'en obéissant même elle agit par son choix,
Et souvent aux destins pense donner des loix.

VOLTAIRE, *Henriade, chant 7e.*

SECONDE PARTIE.

Reprenons maintenant ce sujet si intéressant de la liberté. Dans ce qui précède, c'est par le raisonnement que nous avons démontré que l'homme est un être nécessaire; dans ce qui suit, ce sera par les faits que nous prouverons la même vérité. En joignant ainsi la lumière de l'expérience à celle du raisonnement, je me flatte que j'aurai répandu un si grand jour sur cette vérité, qu'il importe si fort de connoître, qu'elle sera dorénavant hors de toute atteinte.

Il s'agit donc ici de faire passer en revue

les actions de l'homme pour en faire l'analyse, et prouver qu'elles sont toutes soumises à la nécessité. Et comme il seroit difficile de ne pas s'égarer dans cette immensité de faits, si, sans aucun ordre, on s'engageoit dans cette recherche, je vais classer ces actions; j'en analyserai quelques-unes de chaque classe, et je ferai voir que, les autres s'assimilant à celles analysées de leur classe respective, ce que j'aurai prouvé de ces dernières convient à toutes.

Je divise donc les actions de l'homme en *volontaires*, et en actions que j'appellerai *spontanées*, faute d'un autre terme : et de plus, l'homme est soumis à des *mouvemens purement physiques*. Définissons ces expressions.

Je ne parle point ici de ces mouvemens convulsifs qui maîtrisent l'ame et auxquels tout homme est plus ou moins exposé, tels ceux qui ont pour cause un agacement de nerfs, un cours irrégulier d'esprits animaux, &c. parce que tout le monde reconnoît trop bien que ces mouvemens sont absolument indépendans de notre volonté : mais je veux parler de *ces mouvemens purement physiques* qui n'ont pour cause que la présence d'un objet, d'une idée, d'une

pensée, qui ne sont la suite d'aucun sentiment et qui souvent même sont produits contre notre volonté. Le sentiment peut bien suivre, peut-être même accompagner ces mouvemens; mais il n'en est point la cause. Souvenez-vous que, dans tout le cours de cet ouvrage, *volonté* et sentiment dominant sont synonymes.

Les actions que j'appelle *spontanées* ont bien pour cause un sentiment; mais l'action est si instantanée, si simultanée avec le sentiment qui la produit, qu'il est impossible que l'être qui agit puisse avoir un autre sentiment entre son action et le sentiment qui en est le moteur. En sorte que cet être, n'ayant pas même le temps d'avoir conscience de la nature du sentiment qui le fait agir, peut obéir aussi bien à un simple sentiment qu'à un sentiment dominant, et même agir contre son sentiment dominant, c'est-à-dire, sa volonté.

Enfin les actions *volontaires* ont pour cause un sentiment dominant, reconnu, senti comme tel. Dans cette classe, l'action et le sentiment producteur ne sont pas tellement instantanés, que l'être qui agit ne puisse avoir entre le sentiment moteur et l'action, un autre sentiment dominant qui

eût pu l'empêcher et même le décider à une action toute opposée. C'est de ces dernières actions seules que l'homme est responsable. Cela posé, entrons en matière, et commençons par les *mouvemens purement physiques* auxquels l'homme est soumis.

Et premièrement, qui de nous ne s'est pas trouvé plusieurs fois en sa vie dans cet état pénible et cruel de ne pouvoir s'empêcher de rire? On sent que l'on manque à l'honnêteté, à la décence, au respect de soi-même, à ce qu'on doit aux personnes, au lieu, aux circonstances; on fait en conséquence les plus grands efforts, on appelle à son secours les idées les plus lugubres, les plus sinistres; rien n'y fait. Une idée s'est offerte, un objet s'est présenté, et l'on rit à gorge déployée. On voudroit être à cent pieds sous terre, et l'on continue de rire de ce fou-rire qui désespère. Personne assurément ne confondra ce mouvement convulsif qui nous maîtrise, avec une action dont on peut être le maître avec le secours d'un sentiment dominant. On voit rire et l'on rit, et souvent sans savoir pourquoi; nos nerfs, nos muscles, sont ébranlés jusqu'à la convulsion, non par aucun sentiment, mais par la présence seule d'un objet qui rit, qui agit

directement sur eux. Et il n'est pas en notre pouvoir d'arrêter ces convulsions ; la lassitude seule les fait cesser.

Le bâillement occasionné par la vue d'un bâillement, n'est-il pas aussi purement physique, aussi machinal que le rire involontaire dont nous venons de parler? Le vomissement causé par la simple vue d'un objet dégoûtant ; les contractions des viscères à la vue des souffrances d'autrui ; l'eau qui vient à la bouche à la vue d'un fruit très-acide ; cet agacement, ce grincement des dents à l'ouïe d'une lime qui agit sur du fer ; ces bouillons du sang, ces trépidations dans les muscles, cette oppression de la poitrine, suite d'une offense ; ces tressaillemens à l'ouïe d'un bruit subit, étrange et inattendu ; cet affaissement, ce relâchement des muscles, cette pâleur à la vue d'un objet qui peut nous détruire, etc. tous ces mouvemens, et une infinité d'autres, ne sont-ils pas purement physiques? Dans tous ces mouvemens l'homme n'est-il pas une vraie machine n'ayant absolument rien de l'animalité, puisque ce n'est point un sentiment quelconque qui le meut, mais l'impulsion seule d'objets étrangers à lui. Continuons.

Un jeune adolescent, plein de vigueur et

de santé, surprend une belle femme dans un déshabillé et une attitude qui ne devoient avoir aucun témoin; aussi-tôt son sang circule plus vîte, une douce chaleur se répand dans tout son corps, ses yeux étincellent, ses joues se colorent, tous ses traits revêtent le caractère des tendres desirs, et ce membre indocile et rébelle, fait pour perpétuer l'espèce, se mutine, et montrant l'objet qui l'irrite, demande impérieusement à remplir les vues pour lesquelles la nature l'a formé. Est-il un de ces mouvemens qui ne soit tout physique, ou plutôt, disons le mot, qui ne soit tout machinal? La présence seule de l'objet les cause, comme la vue du rire fait rire, et celle du bâillement fait bâiller. Le plaisir est la suite de ces mouvemens et non la cause. La toux, le hoquet, l'éternuement ne sont pas plus rebelles à notre volonté que ces mouvemens. Dans un vrai dévot, ces mouvemens pourront se produire malgré lui, malgré sa volonté, c'est-à-dire, malgré la crainte qu'il a d'offenser son Dieu, crainte que je suppose être son sentiment dominant. Cette crainte peut le retenir et l'empêcher de passer de ces mouvemens machinaux à une action volontaire. Mais quelque puissante qu'elle soit,

elle ne peut arrêter ces mouvemens, ni même d'autres encore plus marqués. Surprise par ce jeune homme, cette belle femme veut se rajuster et prendre un maintien, et elle fait un faux pas; en tombant elle découvre des attraits qu'on ne peut ni peindre ni imaginer. Et ce jeune homme, que je suppose timide, craignant Dieu, mais bien élevé, se précipite machinalement pour la relever seulement; mais dans le trouble où il est, sa main s'égare, et va se coller à plat juste sur la plus belle partie de ce beau corps. Alors, non-seulement involontairement, mais même contre sa volonté, je veux dire contre son idée dominante qui lui représente son Dieu en courroux, entr'ouvrant sous ses pas l'abîme des enfers, sa main timide et retirée de toutes les forces de sa volonté, erre cependant, et coule doucement sur les contours arrondis de ce corps charmant, dont la peau fraîche, blanche et polie, est pour elle un aimant qui l'y attache avec une force bien supérieure à celle de la volonté qui la rappelle. En cet état de trouble et d'ivresse, ne voyant, n'entendant, ne voulant plus rien, ses sens se confondent, tout son être se dissout, et, comme l'airain dans une fournaise ardente, s'écoule en un

torrent de voluptés. Un homme qui est enlevé de terre contre sa volonté par un contrepoids, n'est pas plus maîtrisé que ne l'est ce jeune homme dans tous ces mouvemens. L'objet qui agit sur ses sens en est la seule cause. Il est même assez puissant dans cette circonstance, et pour les produire et pour triompher des obstacles que ce jeune adolescent y apporte. Tel seroit le contrepoids qui enlèveroit et l'homme et le poids dont il se seroit muni pour se défendre de son action.

Il est des circonstances où il nous est absolument impossible de soutenir les regards de la personne qui nous parle. Malgré nous, notre vue incertaine, égarée, ne sait où se fixer. Nos paupières tremblotantes semblent chargées d'un poids que nous ne pouvons soulever. Et si, par un très-grand effort, nous parvenons à fixer un moment la personne à qui nous parlons, son regard qui nous maîtrise, nous rabaisse forcément la vue comme avec la main, et nous force à la porter ailleurs.

Et cette contrainte, cet embarras, cette gêne, cette timidité, qui quelquefois s'emparent de nous, troublent nos idées, dessèchent et lient notre langue, éteignent notre

voix..... Et ces larmes qui coulent involontairement.... Ce nœud qui nous serre la gorge, et qui décèle le trouble de notre ame..... Tous ces différens caractères des diverses passions que notre visage revêt à la présence des objets, etc. est-il aucun de tous ces mouvemens qui ait une autre cause que la présence des objets ? Tous sont physiques, tous sont machinaux.

Tous les mouvemens, suite d'une grande habitude, ne sont-ils pas encore tout physiques, tout machinaux ? Ils le sont tellement, que la réflexion les troubleroit. Voyez avec quelle adresse, quelle précision, et en même temps quelle prestesse, ce joueur de violon parcourt le manche de son instrument. Si dans les grandes vîtesses il ne plaçoit ses doigts que d'après sa réflexion, il n'y seroit plus. Le mouvement de ses doigts est cent fois plus preste que sa réflexion. D'un coup-d'œil il voit à-la-fois douze, seize, trente-deux notes, et même plus ; à cette vue, sans aucune réflexion, ses doigts se portent juste et à l'instant précis où ils doivent se poser.

Tous les taxateurs de la grande poste ont acquis une telle habitude d'additionner la taxe des lettres, qu'ils font cette addition

avec une rapidité qui étonne, additionnant à-la-fois et les livres et les sous, les dixaines avec les unités, et sans jamais se tromper, et cela tout en causant. Ces messieurs conviennent que c'est machinalement qu'ils agissent; que si la réflexion s'en mêloit, elle retarderoit, et même troubleroit leur calcul.

Enfin, il est une infinité de mouvemens que nous faisons machinalement sans nous en appercevoir. Un fort preneur de tabac se mouche et prend cent prises de tabac par jour sans s'en appercevoir, sur-tout si c'est un homme appliqué. Un homme fortement occupé, traverse tout Paris, évite tous les embarras, tourne à droite, à gauche, pour suivre juste la route que lui a tracée avant de partir son imagination, et arrive tout étonné de se trouver transporté où il est.

Il est donc prouvé par tous ces exemples, ainsi que par beaucoup d'autres que je pourrois présenter, que l'homme est soumis à des mouvemens purement physiques, car il paroît bien clair que tous les mouvemens que nous venons de citer en preuves de cette vérité, sont bien sûrement la suite de l'impulsion seule des objets présens sur les organes du mouvement de l'homme, et non

la suite d'aucun sentiment. L'homme est donc à leur égard une vraie machine ; car ce qui distingue l'animal d'une machine proprement dite, c'est que l'animal a pour moteur de ses actions un sentiment ; et que le moteur d'une machine proprement dite, est ou l'impulsion, ou l'attraction, ou tout autre moteur physique. Mais cette machine, formée par la nature, est d'une délicatesse si admirable, les élémens de ses organes du mouvement sont si déliés, si mobiles, que la plus légère impulsion détermine au mouvement, et souvent à de grands mouvemens ; et enfin qu'il est tellement impossible de suivre l'action physique des objets sur eux, que nous n'en pouvons juger que par les effets constans que nous voyons.

Passons aux actions spontanées de l'homme, et faisons voir que l'homme est encore à leur égard une vraie machine, mais une machine dont le moteur est le sentiment.

1°. Toutes les actions qui ont pour cause une douleur subite, imprévue et forte, doivent être rangées dans cette classe. Si l'homme pose la main sur une épine, si une bête le pique vivement, s'il reçoit un coup violent, etc. toutes les actions qui résulteront de ces causes et d'autres pareilles seront

machinales, parce que le sentiment moteur et l'action sont si instantanés, si simultanés, qu'il est impossible à l'être mu d'avoir entre le sentiment moteur et l'action un autre sentiment, en sorte qu'il lui seroit impossible d'agir autrement; ainsi, quelque suite qu'ait cette action, elle ne peut être criminelle. *Exemple.* Un homme a un couteau à la main, et il est devant son père. Par hasard un fer rouge est appliqué sur le coude du fils, et son bras et sa main sont situés de manière que, par le mouvement violent que la douleur subite, imprévue et invincible lui fait faire, il porte le couteau dans le sein de son père. Cet homme est-il criminel par cette action qui fait frémir? non, sans doute; par la raison que la douleur, cause motrice, et l'action, ont été si instantanées, qu'il a été impossible à cet homme d'avoir aucune idée, aucun sentiment entre l'action et la douleur motrice nécessaire de cette action. En sorte que cette action est aussi machinale que si elle eût été la suite d'un coup violent et subit qui eût poussé en avant le bras et la main de cet homme. Le moteur eût été seulement différent. Et si l'expérience ne nous apprenoit que des membres sains d'ailleurs, mais privés de sentiment;

ne sont point mus par des causes pareilles, on pourroit croire que la brûlure seule feroit mouvoir le membre qui en est affecté, avant que la douleur fût sentie.

2°. Toutes nos actions qui ont pour cause une surprise, doivent encore être rangées dans la classe des actions que j'ai nommées spontanées. *Exemple.* Un homme se promène, rêvant profondément à une affaire très-intéressante pour lui; on vient par-derrière lui donner un coup sur l'épaule: certainement l'action de se retourner est absolument machinale. Aussi-tôt que le coup est senti, l'action s'ensuit, et elle est d'autant plus prompte que le coup est plus rude, et de plus l'action suit la direction du choc: si le coup est senti du côté droit, l'homme se retourne du côté droit, et ce mouvement n'est précédé d'aucune réflexion.

Autre exemple. Un homme est tranquille dans son appartement; un indiscret vient, entre, et lui crie tout en pleurs: Votre fils est tué; à cette nouvelle, cet homme meurt. Dans cet exemple terrible, osera-t-on dire que l'ame, cet être étranger au physique de l'homme, ait agi de quelque manière? La douleur, la seule douleur a rompu,

brisé les organes de la vie de ce père infortuné. Des faits bien avérés, pareils à celui de cet exemple, prouvent assez que l'homme est une vraie machine, qu'une douleur excessive peut détruire en un instant. On dit, et je le crois, qu'une joie excessive et inespérée a été suivie d'effets aussi funestes.

3°. Dans les grandes passions, telles que la colère, l'ambition, la peur, l'effroi, l'amour, &c. et sur-tout dans ces momens où elles se font sentir avec le plus d'empire, nous commettons beaucoup de ces actions qui n'ont pour cause qu'un sentiment dont on n'a pas le temps d'avoir conscience, et dont par conséquent la moralité n'est ni bonne ni mauvaise.

Exemple. Un homme reçoit un soufflet, et il a une arme à la main. Il peut arriver que le sentiment de l'injure soit si tumultueux en lui qu'il bouleverse tous ses sens, et que, dans ce désordre extrême, il tue son agresseur, sans même s'en douter.

Exemple. Un père entend jeter le cri d'une grande douleur à son fils chéri. Aussi-tôt il se lève, court, va droit au lieu d'où le cri est parti, et voit un lourdaud qui a blessé son fils. Ce père ému parle fortement à cet

homme, qui lui répond par une brutalité. Ce père déjà animé s'irrite, et menace cet insolent. Cet homme grossier a un bâton à la main; il en frappe ce père. A ce coup, ses sens se troublent; furieux, il tire son épée, et fond sur ce brutal qui se met à fuir. C'est alors qu'il faut voir comme cette machine montée à la fureur, à la rage, poursuit, les yeux étincelans, son objet. Elle ne voit que lui; elle court, tournant à droite, à gauche, faisant les mêmes crochets que lui. Il semble que de ses yeux soient sortis deux câbles qu'elle a accrochés à cet homme qui l'entraîne par-tout sur ses pas. Enfin, elle ne se possède plus; rien ne l'arrête que l'épuisement total de ses forces.

Dans tous ces mouvemens, qui se sont succédés avec rapidité, y en a-t-il un seul qui soit la suite d'une réflexion, d'une volonté, d'un assentiment de l'ame? non : la fureur, la rage ont été les seuls mobiles de ces actions. Elles ont suivi si instantanément ces sentimens, qu'aucun autre n'a eu le temps de les combattre.

Enfin, avec de la réflexion, tout le monde peut se convaincre que toutes les actions, tous les mouvemens de cette classe, que nous avons nommés spontanés, ne sont précédés

d'aucune réflexion, que l'ame n'a pas le temps de délibérer, que le sentiment en est le seul moteur, et que son action sur le corps est tellement instantanée avec celle de l'objet, de l'idée ou de la pensée sur l'ame, qu'il sembleroit que c'est l'objet même, l'idée ou la pensée, qui est cause immédiate de l'action, comme dans les actions que j'ai nommées physiques, &c. &c. &c.

Pour prouver par les faits que l'homme est un être nécessaire en toutes ses déterminations et actions, il ne nous reste plus à examiner que les actions que nous avons nommées volontaires.

Or, nous avons déjà dit que les actions volontaires étoient la suite d'un sentiment dominant. Ce sentiment suppose donc ordinairement d'autres sentimens qui nous sollicitent, mais moins vivement, à faire autre chose que ce à quoi nous entraîne le sentiment dominant. Mais, qu'il soit seul, ou qu'il soit combattu ou fortifié par d'autres sentimens moins forts, dès qu'il triomphe, décide, entraîne, il est le sentiment dominant. (*Voyez* chapitre Ier, §. 8.)

Ces actions nous distinguent plus particulièrement de la brute, en ce qu'elles semblent être la suite d'un choix libre entre

plusieurs motifs d'agir. Dans ces sortes d'actions, il semble que l'homme soit au-dessus des circonstances, qu'il les maîtrise; que, malgré leurs atteintes, il soit libre de se déterminer à son gré. Mais toutes ces apparences sont vaines, illusoires; et l'homme est aussi nécessité dans toutes ces sortes d'actions que dans les mouvemens que nous avons nommés physiques. Le moteur seul en est différent.

Or, ce moteur moral (le plaisir ou déplaisir dominant) est toujours le résultat de l'addition ou de la soustraction de tous les plaisirs ou déplaisirs des sensations qui modifient à-la-fois l'ame; et ces modifications dépendent du caractère, des habitudes autant que de l'action des objets, des idées ou des pensées. Mais de quelque manière que nous soyons affectés par les objets, idées ou pensées, que ce soit d'une manière illusoire ou non, toujours est-il vrai que c'est le sentiment dominant qui nous décide et nous entraîne à l'action; par la raison dite cent fois qu'il est impossible, qu'il n'est pas dans la nature, que l'homme de propos délibéré prenne le pire de deux partis qui se présentent dans une affaire. Et si, aux yeux d'un spectateur, il a l'apparence de le pren-

dre, c'est que celui qui le juge ne voit pas, ne sent pas comme lui.

On prend à un homme jeune, actif, intelligent, soigneux de ses affaires et en pleine santé, un vaste champ très-précieux par son produit. Le laissera-t-il prendre ? On peut assurer que non. Et de plus, si on connoît son procureur, son avocat, son rapporteur et ses juges, si l'on est instruit de tous les incidens que les ressources de la chicane feront naître, on peut avec assurance prédire toutes ses démarches, toutes ses courses, même au jour et à l'heure, et à-peu-près tous ses propos. On sent qu'il est impossible que cet homme reste dans l'inaction ; on sent que la crainte de perdre un bien qui fait une grande partie de sa fortune, de son aisance, le force à produire ses titres, à exposer dans le plus grand détail et sous le jour le plus avantageux, ses moyens; enfin à ne rien négliger pour conserver cet héritage auquel est attachée une partie de son bonheur.

Si, au contraire, cet homme est indolent, livré à la paresse, négligeant toutes ses affaires et adonné aux voluptés, on peut hardiment prévoir qu'il manquera toutes les occasions de faire valoir ses moyens de dé-

fense, sur-tout si les courses à faire sont pénibles, si elles doivent prendre sur ses jouissances du moment. L'amour des voluptés, l'attrait des jouissances actuelles l'emporteront invinciblement sur la crainte de se voir enlever un bien qui cependant contribue à ses plaisirs, mais dont la perte ne se fait pas encore sentir, et qui pour lui, qui ne voit qu'à travers les prestiges des plaisirs actuellement sentis, est encore dans un avenir obscur et incertain.

Tel est l'homme dans toutes ses actions volontaires, qui sont celles où il a le temps de la réflexion; c'est toujours le plaisir ou le déplaisir le plus poignant pour le moment, qui le détermine, l'entraîne et le pousse à l'action. Presque tous les exemples que nous avons donnés dans le chapitre précédent, pour prouver que les plaisirs ou les déplaisirs étoient les seuls mobiles des déterminations et actions des hommes, peuvent également servir de preuves à ce que nous avançons ici.

Ainsi nous n'en donnerons pas d'autres; ils seroient superflus, puisqu'avec de l'attention, et en écartant tout préjugé, on peut, en analysant toutes les actions des hommes dites volontaires, (souvenez-vous que cette

épithète *volontaire* ne signifie et ne peut signifier que faite avec plaisir, en se laissant aller à ce qui paroît le plus conforme à notre nature) et en recherchant leurs motifs, se convaincre que le seul et unique moteur de ces actions est le plus grand avantage vrai ou présumé de celui qui les commet.

L'homme peut se tromper, souvent même il se trompe. L'ignorance, la paresse, la précipitation, la présomption qui est l'opposé de la méfiance, sentiment si salutaire à l'homme quand elle n'est pas poussée trop loin, enfin le défaut de ne pas rapprocher assez souvent l'avenir du présent, sont cause de ses erreurs. Aussi combien d'infortunés qui ne peuvent imputer qu'à eux-mêmes leurs malheurs! Des âmes sans force, engourdies par la mollesse, qui veulent que tous leurs instans soient filés par les plaisirs, qui regardent comme un tourment de remettre au lendemain à être heureuses, pourroient-elles se résoudre à de petites privations présentes pour de grands avantages éloignés? Non; leur état est si déplorable, qu'elles sacrifieront l'avenir le plus heureux à des plaisirs même légers, mais présens.

Quoi qu'il en soit, l'homme foible et

énervé, l'homme imbécille par le défaut d'idées acquises, ainsi que l'homme fort et sage, sont également soumis à la nécessité. Les uns et les autres veulent également et invinciblement être heureux; et tous ne peuvent l'être que par la jouissance des plaisirs, et par la privation de la douleur. Mais combien sont différens les moyens que les uns et les autres prennent pour arriver au bonheur! et cependant à cause de la différence de leur caractère, ces routes sont nécessitées pour chacun d'eux.

Le Sibarite, énervé par la mollesse, parvenu à ce point de ne pouvoir voir que le moment présent, le plus foible aiguillon du plaisir le chatouille et l'entraîne nécessairement, comme nécessairement la plus légère atteinte du mal-aise l'accable et triomphe de lui. Et si quelquefois cet insensé entrevoit dans l'avenir les maux dont sa conduite présente est le germe, sa foiblesse ne lui permet pas d'en soutenir la vue. Il en détourne aussi-tôt les yeux comme de dessus un objet désagréable, fatigant, et étranger à lui, laissant vaguement et imbécillement au temps à prévenir ou à corriger ces malheurs.

L'homme fort et sage, au contraire,

l'homme instruit par l'expérience, n'agit qu'après avoir pressenti les effets que doivent avoir dans l'avenir ses actions présentes; et d'après son estimation, il se conduit nécessairement pour son avantage le plus solide, le plus durable. Il sacrifiera nécessairement cent plaisirs présens, mais frivoles, à un avenir heureux et permanent.

Ainsi l'un et l'autre sont soumis également à la fatalité. Mais l'un sans force et sans prévoyance est nécessairement le jouet des objets présens, quelque futiles qu'ils soient, et le sera toujours, à moins que quelque circonstance favorable ne lui fasse sentir d'une manière si effrayante les malheurs que sa conduite méprisable va faire fondre sur sa tête, qu'il les craigne plus encore qu'il n'aime les jouissances auxquelles il se livroit sans réflexion. L'autre, au contraire, calculant nécessairement son bonheur, ne peut être déterminé que par des objets puissans. Les plaisirs foibles ou passagers, les peines légères ou de peu de durée ne peuvent avoir de prise sur son ame, s'il prévoit qu'ils peuvent altérer le bonheur durable dont il veut jouir. Ce bonheur durable est dans celui-ci le mobile permanent et nécessaire de toutes ses

actions, comme les plaisirs futiles et les peines légères du moment le sont pour l'autre, et le seront jusqu'à ce qu'une lumière bienfaisante et indépendante de lui fasse en lui un heureux changement qui le force à trouver plus d'attrait dans un bonheur solide, durable, que dans des plaisirs momentanés, suivis d'amertumes et de remords.

Qu'on résume tout ce que nous avons dit dans ce chapitre et dans le chapitre précédent, qu'on y réfléchisse sans prévention, dans le silence des sens et des opinions; enfin, dans le desir sincère de s'éclairer sur une des plus importantes questions concernant l'humanité, puisqu'elle doit nous indiquer les moyens de nous rendre heureux, et de nous bien conduire avec nos semblables, et je pense qu'il ne restera plus de doute sur cette grande et utile vérité; que les hommes sont nécessités dans tout ce qu'ils font. Je pense que non-seulement on verra avec une entière évidence que l'homme est un être nécessaire; mais encore que rien ne seroit plus funeste que cette liberté d'indifférence dont voudroient le doueri des hommes irréfléchis; liberté qui permettroit à l'homme de choisir le moins bon de deux parties qu'il au-

roit à prendre ; liberté qui le rendroit insaisissable ; pour lui toutes les loix seroient alors inutiles, toute prévoyance superflue, enfin on ne pourroit jamais compter sur lui.

Cependant, pour achever de répandre toute la lumière possible sur cette grande vérité, je vais parler des deux principes secondaires de la conduite des hommes : principes lumineux qui feront disparoître les nuages qui peuvent encore l'obscurcir, et qui serviront de flambeau pour éclairer dans les observations qu'on voudra faire sur toutes les actions des hommes ; je veux parler de la MÉFIANCE et de la CRAINTE (le desir d'être heureux est le premier principe de la conduite des hommes ; la méfiance et la crainte sont les deux autres).

Un objet, une idée ou une pensée s'offrent-ils à l'esprit ? ou bien, ce qui est la même chose, un vouloir aiguillonne-t-il l'ame ? Ou l'action qui doit s'ensuivre est nouvelle pour celui qui a cette volonté ? ou elle ne l'est pas.

Si elle est nouvelle, alors la méfiance s'éveille, résiste à la volonté, et la tient en suspens jusqu'à ce qu'une lumière bienfaisante vienne porter le calme dans l'esprit de

celui qui doit agir, en lui montrant la voie qu'il doit suivre avec assurance pour avoir été fréquentée par d'autres sans aucun risque.

Ne l'est-elle pas? c'est-à-dire, celui qui est excité à faire une telle action l'a-t-il déjà faite ? Alors la mémoire, ce dépôt précieux, mais inconcevable, de toutes nos idées, pensées et sentimens, offre, présente à l'esprit toutes les suites qu'elle a eues. Et si elles sont douces, agréables, non suivies d'aucun repentir, la volonté n'étant point combattue, étant même fortifiée par des souvenirs attrayans, a tout son effet. Si, au contraire, les suites en ont été fâcheuses, cuisantes, la crainte alors combat la volonté et souvent même en triomphe. Or la crainte est une peine, une douleur à venir qui se fait sentir comme présente.

Exemple. Un objet attrayant frappe la vue d'un jeune homme inconsidéré ayant peu d'expérience. Aussi-tôt son ame subjuguée s'unit à lui. Mais bientôt les peines les plus cruelles se font sentir, et le repentir suit de près l'action. Or ce même objet, ou un objet pareil, ne s'offrira plus à lui sans les idées ou le souvenir de toutes les souffrances dont il a été cause. Et ces idées peuvent agir avec une telle puissance sur

son ame, c'est-à-dire, lui donner une si grande *crainte* des douleurs éprouvées, que ce sentiment peut triompher de celui qui le pousse à s'unir à l'objet qui le séduit, et par conséquent devenir en lui le sentiment dominant entre celui qui l'attire et celui qui le repousse.

Voilà le sentiment que j'appelle *crainte*. Sentiment éclairé et salutaire qui naît de l'expérience, qui contribue à notre bonheur en modérant avec connoissance de causes le sentiment impétueux et aveugle qui nous pousse vers tout ce qui a l'apparence de nous rendre heureux. Sentiment bien différent de la *peur*, de l'*effroi*, de la *terreur*, qui n'attaquent que les ames foibles à la vue d'objets nouveaux, inconnus, souvent frivoles ou fantastiques, ou à la présence d'un danger qu'il faut affronter, ou qu'on ne peut éviter.

Ces craintes, qui ne sont autre chose que les peines passées qui se font re-sentir de nouveau et que les circonstances seules réveillent, sont souvent la cause de cette indécision, de ce balancement de l'ame entre une sensation présente et une sensation passée qui va ou qui peut se renouveler. Indécision nommée réflexion.

Remarquons que la crainte, quoique sentiment acquis, est, selon son degré de force, aussi efficace, aussi invincible que le desir d'être heureux, quoique donné par la nature, et qu'il tient toute son efficacité de ce dernier.

Quant à la méfiance, il faut savoir que l'évidence morale n'est que ce qui est absolument conforme, absolument semblable à ce que l'homme a déjà senti, éprouvé, les circonstances les mêmes.

L'homme instruit par l'expérience, par l'expérience l'homme rendu circonspect et même timide, d'inconsidéré, de présomptueux qu'il étoit, ne marche d'un pas assuré qu'au flambeau de l'évidence; le doute l'effraie. Comme il ne peut être un instant sans agir, le doute, ainsi que les ténèbres, portent le trouble dans son ame. L'évidence seule le rassure: seule elle lui donne le repos et la paix.

Un enfant croit marcher sur un terrein ferme et uni; il avance hardiment, rencontre une fosse, y tombe, et se blesse grièvement: leçon pour lui de ne plus marcher que sur un terrein à lui connu ou parfaitement semblable à ceux qu'il connoît; et la crainte l'accompagnera dorénavant lorsqu'il mar-

chera sur un terrein qui ne sera pas semblable à ceux qu'il connoît. Il touche inconsidérément tout ce qu'il voit, et il s'enfonce une épine dans la main : avertissement pour lui de ne toucher que les objets semblables à ceux qu'il connoît ; et la crainte se fera sentir en lui lorsqu'il aura à toucher un objet nouveau. Il fait une action qu'il ne doit pas faire, et son gouverneur l'en châtie : avis pour lui de ne faire que des actions semblables à celles qu'il a déjà faites, et qui n'ont point été suivies de corrections, de douleurs ; et la crainte précédera ses actions lorsque les circonstances le mettront dans une position à en faire de nouvelles. Il injurie ou il blesse quelqu'un, et il est battu : leçon pour lui de ne point troubler le repos des autres, soit par des paroles, soit par des actions ; et quand il aura à faire à des hommes, la crainte de les offenser, de leur déplaire, précédera ses actions. Son inexpérience le livre à des fripons, à des courtisanes, à des gens sans frein et sans pudeur, et il dérange sa fortune et sa santé ; le chagrin, les douleurs le tourmentent : leçon pour lui de ne plus se fier qu'aux personnes qu'il connoît pour être sages et réglées dans leur conduite ; et la crainte ou la méfiance sa

fera sentir en lui à l'approche de toute personne qu'il ne connoîtra pas, &c. &c. &c.

De tous ces avis ou leçons mille et mille fois répétées, il résulte en lui une circonspection, une timidité, une crainte, que j'appelle MÉFIANCE, qui précédera et accompagnera tous ses mouvemens, qui se réveillera avec toutes les sensations qu'il aura, sur-tout lorsqu'elles seront nouvelles pour lui; et il n'agira avec pleine assurance que lorsque l'évidence précédera ses actions, c'est-à-dire lorsque l'action qu'il va faire sera parfaitement semblable à celles qu'il a déjà faites dans des circonstances parfaitement pareilles à celle où il se trouve, et que ces actions n'auront été suivies d'aucun déplaisir.

On doit conclure de ce que je viens de dire, que l'homme policé, l'homme vivant dans une grande société, doit être, et est en effet plus circonspect, plus timide, que l'homme sauvage, ou moins policé que lui; par la raison que l'homme policé, ayant avec les autres hommes plus de rapports que le sauvage, a essuyé un bien plus grand nombre de traverses, de contradictions, de peines, de chagrins, de châtimens; en sorte que l'homme devient timide en raison de ce qu'il est policé.

Un événement se présente et il faut prendre un parti. Une, deux et même trois pensées s'offrent à l'esprit; mais comme aucune d'elles n'est accompagnée de l'évidence, je veux dire comme l'action qui en seroit la suite seroit nouvelle pour celui qui doit agir eu égard à la circonstance nouvelle pour lui, la méfiance que réveille tout événement nouveau qui demande de l'action, tient en suspens l'esprit de cet homme; il ne peut se déterminer, il attend qu'une nouvelle pensée se présente, il remet au lendemain, au surlendemain à se décider, attendant qu'une pensée accompagnée de l'évidence, s'offre à son esprit; et si aucune de ces idées ne se présente, et qu'il soit forcé à se décider sans pouvoir recourir à un conseil, ce n'est qu'avec timidité, crainte, inquiétude, qu'il le fait.

Mais si cet homme a le pouvoir de consulter, cette méfiance le conduit chez la personne en qui il a le plus de confiance pour ses lumières et pour son honnêteté; et il ne suit l'avis qu'elle lui donne, que parce qu'il est intimement persuadé que cette personne ne lui conseille telle action que d'après son expérience, qui lui a appris que cette action, bien loin d'avoir au-

une suite fâcheuse, ne peut être qu'avantageuse pour lui.

Tels sont ces deux sentimens, la crainte et la méfiance, ces filles de l'expérience et du desir invincible d'être heureux, qui, bien dirigés dans les deux premiers âges, l'enfance et l'adolescence, deviennent le palladium de notre bonheur, ou du moins l'égide qui nous garantit de bien des maux.

Ainsi la méfiance, la crainte et le desir d'être heureux sont les trois ressorts qui font tout le jeu de cette machine appelée homme, et qui concourent à faire son bonheur. L'un ,le desir invincible et inné d'être heureux, lui donne le mouvement; la crainte, sentiment aussi fort quoique acquis, le retient à propos; et la méfiance, autre sentiment invincible et acquis, le fait agir avec retenue, avec poids et mesure. Le premier le pousse vers tout ce qui lui paroît bon et beau, ou l'éloigne de tout ce qui, pour lui, a l'apparence du laid et du mauvais; la crainte le retient, et lui donne le temps de démêler dans ces apparences, ce qu'il y a de vrai, ce qu'il y a de faux; et la méfiance lui donne, dans toutes les démarches nouvelles, cette circonspection, cette timidité salutaire qui l'empêche de se préci-

piter inconsidérément dans le malheur, et lui fait attendre du temps la lumière qui doit le conduire (1).

Remarquons qu'au moral, l'homme, dans toutes ses actions, suit en tout les loix du mouvement des corps physiques. Si un seul moteur moral (une sensation) agit sur l'homme, il est mu aussi-tôt en raison de la force du moteur, et selon sa direction. Telles sont les actions les plus ordinaires de la vie. Si deux moteurs agissent en même temps sur lui avec une force égale, et dans des directions opposées, l'homme n'est point mu; et cet état pénible où l'homme est également tiraillé en sens contraire, ou comprimé par deux forces égales et opposées,

---

(1) Ces deux sentimens, la *méfiance* et la *crainte*, semblent se confondre, et n'être que le même sentiment vu sous deux aspects différens, mais par cela même ils diffèrent assez pour qu'on les puisse distinguer. La méfiance tient du doute, de l'incertitude, n'a point d'objet fixe : la crainte, au contraire, a presque toujours un objet déterminé, la méfiance n'ose prendre un parti, parce qu'elle ignore quelles en seront les suites ; on ne le prend point par la crainte de tels ou tels maux que l'on connoît ou qu'on entrevoit. La méfiance occupe l'esprit, le tient en suspens ; et la crainte agite le cœur et détermine.

s'appelle indécision, irrésolution, délibération, etc. Si deux moteurs agissent en même temps sur lui avec des forces inégales et dans des directions diamétralement opposées, l'homme est mu dans la direction du moteur le plus puissant, et seulement avec le degré de force qu'il a de plus que l'autre. Tel est l'état d'un homme qui résiste à une passion, ou qui y succombe par une foiblesse telle qu'elle n'étouffe point en lui le remords. Tel et encore plus sensible est l'état d'un homme qui se résout à une opération très-douloureuse, ou qui marche à la mort. Enfin, si deux moteurs agissent en même temps avec des forces égales ou inégales, mais dans des directions qui ne soient pas diamétralement opposées, l'homme prend une direction moyenne avec le degré de force qui reste aux deux moteurs. Telle est la situation où se trouvent souvent les négociateurs.

Il est donc incontestablement prouvé, et par le raisonnement et par les faits, que l'homme est un être nécessaire, soumis à la fatalité comme tous les autres êtres de la nature, mu invinciblement comme eux par tout ce qui le touche et en raison de la force et selon la direction des moteurs. Il est

prouvé qu'il ne jouit pas plus qu'eux de cette liberté d'indifférence, qui ne pourroit exister sans bouleverser la nature, sans détruire toute vérité, sans faire l'impossible; que s'il en a l'apparence, il ne la doit qu'au jeu de ces trois ressorts invisibles et invincibles dont nous venons de parler, le desir d'être heureux, la crainte et la méfiance; ressorts qui concourent si merveilleusement à son bonheur, qu'ils le font paroître réfléchir, délibérer, choisir le plus avantageux de plusieurs partis qui sont à prendre.

Mais combien cet être ne diffère-t-il pas des autres? Il diffère des êtres dits insensibles par la nature des moteurs, par la connoissance qu'il en a, par la conscience de ses actions. Il diffère des êtres sensibles par l'extrême délicatesse de ses organes, par l'étendue de sa mémoire qui, selon le nombre de ses idées acquises, lui offre pour chaque événement toutes les voies à prendre, et lui fait sentir entre ces voies offertes la plus avantageuse.

D'où l'on doit conclure que plus le nombre des idées ou pensées acquises est grand, et plus on est homme, plus on diffère de l'animal, et plus on a de moyens de se bien conduire, et par conséquent d'être heureux.

CHAPITRE VI.

Du sentiment, considéré comme faisant partie de l'analyse de la sensation.

Nous avons prouvé, chapitre Ier, que, quoique toute sensation fût indivisible, elle étoit une perception, une volonté et un sentiment: ou bien, qu'appercevoir, vouloir et sentir étoient même chose, que c'étoit un effet un, simple, indivisible, d'une seule et même cause, quelle qu'elle fût.

Dans les chapitres suivans, et qui précèdent celui-ci, nous avons traité les deux premières parties de cette analyse des sensations; c'est-à-dire, pour la première partie, des objets, des idées, des notions; et pour la seconde, du desir et de la volonté. Il ne nous reste donc plus qu'à examiner la troisième, que nous avons nommée *sentiment*.

Cette troisième partie de l'analyse de la sensation fait presque toute notre existence morale. C'est le sentiment qui fait nos plaisirs et nos peines: c'est lui qui embellit tous les objets qui nous charment et qui nous

attirent, et qui couvre des traits de la laideur ceux qui nous déplaisent et qui nous repoussent; et comme le plaisir et le déplaisir sont les deux seuls mobiles des êtres sensibles, le sentiment est donc le motif unique de toutes nos déterminations, le moteur de toutes nos actions.

Nous avons dit au chapitre III, seconde partie, que, dans toute notion morale, on considéroit autant la moralité de l'action que son physique; et que presque toujours c'étoit le sentiment que cette moralité nous inspiroit, qui déterminoit nos jugemens et nos actions.

En effet, c'est bien plus le sentiment qui nous mène, que la vue du bon et du beau. *Je vois le bien, et fais le mal.* Vérité triste, mais applicable à presque tous les hommes. D'où vient cela? de la foiblesse de notre nature, et d'une éducation vicieuse ou négligée. Les pères, les instituteurs n'ayant pas accoutumé de bonne heure leurs élèves à fixer leur attention sur les différens objets qui s'offroient à leur vue, pour leur en faire bien connoître toutes les faces, toutes les parties et leurs rapports; ayant au contraire laissé errer leur imagination sans la guider, ces élèves ont formé des liaisons

d'idées fausses et pernicieuses qui leur ont fait contracter l'habitude de mal voir, de mal juger. Ne leur ayant jamais appris, fait sentir, que l'expérience étoit le plus fidèle des maîtres, ils n'ont jamais comparé le présent avec le passé, ni avec ce qui peut en résulter pour l'avenir : d'où, sans prévoyance, sans réflexion, ils se laissent aller à l'impulsion des plaisirs ou déplaisirs présens. Enfin, c'est que n'étant pas accoutumés, dès leur plus bas âge, à supporter le poids de la contrariété, à se soumettre à une règle, à des devoirs, toute gêne, toute contrainte, leur sont insupportables; et quoique, par la suite, ils entrevoient, voient même clairement le bien, n'ayant pas la force de réprimer les premiers mouvemens qu'excitent en eux les objets présens, cette vue du bien a bien moins de puissance sur eux que le sentiment du moment.

On enseigne à la plus tendre enfance le rudiment, le catéchisme, le latin, le grec, etc. toutes choses faites pour, à cet âge, stupéfier l'entendement. A voir la manière dont on élève la jeunesse, il semble que les enfans soient destinés à être un jour des pédans de collège. On oublie que, devenus hommes, ils doivent être jetés au milieu de leurs sem-

blables, devant avoir avec eux une infinité de rapports que les affaires, les différentes professions et les divers événemens de la vie font naître, et que leur bonheur dépend de la manière dont ils se conduiront avec eux dans toutes les circonstances de leur vie. Et si de temps à autres, on leur donne quelques préceptes de conduite, ils sont ordinairement tels qu'il faut qu'ils les oublient en entrant dans le monde, pour s'en approprier d'absolument opposés; ou ils sont donnés si sèchement, qu'on ne doit pas être étonné s'ils ne fructifient point.

Je le répète, parce que c'est de la plus haute importance; le cœur seul nous conduit. Tous les moralistes en sont d'accord. Toutes les personnes éclairées, tous ceux qui ont examiné avec le plus d'attention les démarches des hommes, conviennent que l'esprit sert peu à nous conduire; que le plus sage n'est ni le plus savant ni le plus spirituel : mais celui qui a le cœur le plus droit.

Par quelle fatalité donc, une vérité si universellement reconnue et en même temps si importante, est-elle par-tout si méprisée? Comment se fait-il que presque par-tout les instituteurs négligent le cœur de leurs

élèves, pour ne s'occuper que de leur esprit? et encore, comment s'en occupent-ils ! Ils pensent qu'en remplissant la tête de leurs élèves de mots vides de sens, qu'en torturant leur esprit en mille manières, ils ont beaucoup fait.

Ce n'est pas assurément que je prétende qu'il ne faille s'occuper que du cœur. Je pense, au contraire, que quand le cœur est bien réglé, plus l'esprit est éclairé, juste et étendu, et plus le cœur a de moyens de developper ses bonnes qualités, et de réprimer les pensées et les mouvemens involontaires qui seroient contre l'ordre.

Il faut donc que ces deux objets marchent d'un pas égal; mais il faut que, malgré la diversité des études propres à former l'esprit, les soins donnés au cœur soient continus, et qu'ils commencent dès le plus bas-âge. Il faut qu'ils commencent à cet âge où l'ame, encore neuve et pure, n'a encore aucune affection particulière, où elle n'est encore poussée que vers le bien général. C'est de ce moment qu'il faut penser à lui faire emboire l'amour et l'estime de tout ce qui est bon et honnête, et la haine et le mépris de tout ce qui doit être réprouvé.

Tous les jours il se voit dans le monde

des personnes très-instruites, ayant un jugement sain, ayant même le cœur bien né, et qui cependant sont pleins de défauts et même de vices. Ils ont un abord rude; ils sont violens, colères, vindicatifs, etc. Pourquoi ces personnes, qui sentent leurs défauts, qui à chaque faux pas rougissent de leur foiblesse, ne se corrigent-elles pas? C'est que cette partie de leur éducation qui regarde le cœur a été négligée; c'est qu'on a laissé germer, grandir et fortifier tous ces vices dans leur ame; et qu'il est bien difficile, pour ne pas dire impossible, de se refondre, quand l'âge a identifié ces vices avec le cœur. Avec une application soutenue et une volonté ferme, on redresse son esprit, on en corrige les erreurs. Mais pour le cœur, il en coûte trop pour le repêtrir de nouveau. C'est une seconde nature à changer, et la nature ne se change pas facilement. Ce ne peut être que par une surveillance constante, et soutenue pendant un très-long temps, qu'on peut en venir à bout; encore faut-il que les circonstances soient favorables, ou du moins ne contrarient point les efforts que l'on fait.

Que les instituteurs s'occupent donc de bonne heure à former le cœur de leurs

élèves. A cet effet, ils observeront trois choses :

La première, de leur donner, proportionnellement aux forces de leur esprit, de leur entendement, des notions justes et bien développées de toutes les actions, professions, états, talens, caractère des hommes, tant au moral qu'au physique; et nous avons vu au chapitre III, seconde partie, comment on y parvient.

La seconde, est d'imprimer tellement dans leur ame le sentiment d'amour ou de haine, d'estime ou de mépris, qui convient à tous ces objets, qu'elle paroisse le tenir de la nature; de sorte qu'à la vue de toute action, de tout talent, de tout caractère, de toute profession, etc. ce sentiment se réveille en leur ame, aussi nécessairement que les diverses odeurs se font sentir à l'action immédiate des corps odorans sur les organes de l'odorat.

C'est sur-tout à ce second objet que doit s'attacher tout instituteur; c'est le but où doivent tendre tous ses soins, tout son savoir; c'est à lui à créer le moral de ses élèves. La nature n'a donné à l'ame que la sensibilité; c'est à lui de faire le reste; c'est à lui de la décorer de tous les sentimens nobles,

grands, généreux, utiles aux humains, honorables pour celui qui agit ; c'est à lui de lui donner ce brûlant amour, cette estime profonde qu'on doit à tout ce qui est bon et beau, cette haine vigoureuse que mérite tout ce qui est vil, bas ou criminel.

Enfin, connoître l'homme de tous les états, de toutes les professions, savoir ce dont il est capable dans toutes les positions, et avoir des notions justes, vraies, de toutes les actions, est, sans contredit, la première et la plus nécessaire de toutes les connoissances, comme la première de toutes les sciences est celle qui apprend à mettre à profit cette connoissance pour notre plus grand avantage.

Que l'instituteur ait donc l'éloquence du cœur ; elle est douce et persuasive : mais pour l'avoir, il faut qu'il soit lui-même pénétré de tous les sentimens qu'il veut inspirer. Alors, il parlera toujours avec onction, enthousiasme, des actions vertueuses, héroïques, et avec horreur de toute action basse ou criminelle. Qu'il revienne cent et cent fois sur le même sentiment ; qu'il ait la tête remplie d'une multitude de faits propres à son but ; qu'il peigne en traits de flamme ces grands caractères des siècles

passés qui ont fait le bonheur et la gloire de l'humanité ; et sur-tout qu'avec adresse il mette à profit toutes les actions, tous les événemens qui se passeront sous les yeux de son élève.

La troisième enfin, est d'être à l'affut des premiers élans du cœur de son élève, pour réprimer ceux qui ne seroient pas louables, et fortifier ceux qui tendent au bien.

CHAPITRE VII.

Résumé et conclusion de tout ce qui précède.

Nous allons justifier dans ce chapitre ce que nous avons avancé au sommaire servant d'introduction à cet ouvrage; savoir, que sentir les causes qui agissent actuellement sur nous, que re-sentir en l'absence de ces mêmes causes ce qui a été senti lorsqu'elles agissoient sur nous, et enfin qu'obéir forcément à l'impulsion de ces causes présentes ou absentes, étoit tout l'homme. A cet effet, il nous suffit de rappeler sommairement toutes les vérités dont nous avons jusqu'ici exposé les preuves, et d'y joindre quelques développemens qui n'ont pu trouver place ailleurs (1).

(1) Ce chapitre sera très-succinct, parce que les vérités dont nous avons à parler ont été, ou prouvées dans ce qui précède, ou le sont dans tous les ouvrages de métaphysique, sur-tout dans ceux de Locke et de Condillac, ou enfin parce qu'elles sont si faciles à déduire de tout ce qui a été dit, que ce seroit faire perdre du temps au lecteur que de les exposer plus en détail.

Et d'abord, il est évident que l'homme moral n'est qu'un être sentant, appercevant, attentif, examinant, discernant, comparant, jugeant, raisonnant, desirant ou voulant, indécis ou déterminé doucement ou violemment, se ressouvenant, imaginant, composant, analysant, agissant enfin, et comme nous l'avons prouvé chapitre V, agissant forcément tous les instans de sa vie; toutes ses actions étant nécessitées par l'objet ou l'idée ou la pensée qui l'affecte avec le plus de force, et qu'il n'est rien de plus.

En prouvant donc que toutes ces facultés morales de l'homme ne sont que la sensation même vue sous divers aspects, prenant des noms différens, selon les circonstances qui l'accompagnent, nous aurons satisfait à ce que nous avons avancé.

Au premier chapitre, nous avons prouvé que sentir, appercevoir et vouloir étoient une seule et même chose; que c'étoit un effet un, simple, indivisible, d'une seule et même cause, quelle qu'elle fût; que les objets ou leurs souvenirs que nous avons nommés *idées*, étoient ce qui caractérise les sensations, ce qui les distingue les unes des autres. Ainsi, par ce premier chapitre, il est prouvé que perception, desir, volonté

et sentiment ne sont que la sensation même vue sous des aspects différens.

Au second chapitre, nous avons fait l'énumération de tous les objets qui tombent ou peuvent tomber sous nos sens.

Au troisième, nous avons prouvé, 1°. que nous n'acquérons des idées que par nos sens et autres organes du sentiment; qu'elles ne sont et ne peuvent être que des souvenirs, des images d'objets vus, sentis; et qu'il en est de même des notions, puisqu'elles ne sont toutes que collection d'idées; 2°. qu'en aucune manière nous ne sommes les maîtres de rappeler ou de chasser aucune idée; que les circonstances seules nous les offrent ou nous les retirent, et que ces circonstances sont absolument indépendantes de nous; 3°. que ce qu'on appelle êtres abstraits, moraux, idéaux, ne sont que des notions ou des idées individuelles, mais exemplaires, et que c'est une erreur dangereuse de les regarder autrement.

Au quatrième, qui n'est qu'un développement du premier, nous avons prouvé que desir, volonté, indécision, doute, &c. ne sont que sensations, et non autre chose; que nous ne pouvons être déterminés, mus, que par une sensation d'objet ou d'idée. Car

quoi nous détermineroit, nous mouveroit, si nous ne percevions, ne sentions aucune chose ?

Enfin, au cinquième chapitre, qui n'est qu'un corollaire du premier, du troisième et du quatrième, nous avons prouvé que l'homme est un être nécessaire, nécessité en toutes ses déterminations et actions, déterminé, mu nécessairement par la sensation la plus vive, soit qu'elle soit caractérisée par un objet ou par une idée.

Cela posé, il ne nous reste plus qu'à prouver que l'attention, l'examen, le discernement, la comparaison, le jugement, le raisonnement, la mémoire et l'imagination ne sont que des sensations.

Entourés d'objets qui agissent sans cesse sur nous, ayant des devoirs de toutes espèces à remplir, une fortune à conserver ou à améliorer, des maux à éviter, des besoins à satisfaire, &c. nous ne sommes jamais ou presque jamais sans avoir à-la-fois plusieurs sensations.

Or, parmi ces sensations que nous avons à-la-fois, il en est qui, par leur vivacité, leur nouveauté, ou par l'intensité de la peine ou du plaisir présent ou futur qui les accompagnent, se font plus remarquer, plus sentir

et sentir plus longuement que les autres. Ces sensations, relativement à cet effet, s'appellent *attention.*

L'*attention* n'est donc qu'une sensation prolongée, sentie plus vivement que celles que nous avons en même temps, et qui, rendue plus remarquable ou par sa nouveauté, ou par sa vivacité, ou enfin par le degré d'intérêt qui l'accompagne, fait pour ainsi dire disparoître les autres sensations, et occupe seule la totalité ou la presque totalité de la faculté de sentir.

Mais nous ne pouvons avoir à-la-fois plusieurs sensations attentives, ou, ce qui est même chose, mais en différens termes, nous ne pouvons donner notre attention à plusieurs objets ou idées sans y découvrir des différences, ou des similitudes, ou des qualités, ou des rapports. (*Voyez* chap. II, pag. 80 et suiv.)

Or, relativement à ces effets de l'attention qui apperçoit ou des similitudes, ou des différences, ou des qualités, ou des rapports, on dit que l'esprit discerne, examine, pense, compare, analyse, &c. Ce qui, dans le vrai, n'est que la sensation attentive sous tels et tels rapports, ou accompagnée de telles et telles circonstances, qui la rendent

sensation discernante, pensante, comparante, analysante, &c. Et si nous exprimons les différences, ou les similitudes, ou les qualités, ou les rapports que la sensation attentive nous fait appercevoir dans les objets ou idées, causes de la sensation, on dit que nous *jugeons*, *affirmons*, *pensons* : et la phrase dont on se sert à cet effet s'appelle *proposition*.

Tout homme peut voir plusieurs objets à-la-fois, au moins trois ; et en les voyant, il apperçoit nécessairement quelques rapports entr'eux. Il peut appercevoir, par exemple, A égal à B, et B égal à C. Mais puisqu'il voit A égal à B, et B égal à C, nécessairement il apperçoit A égal à C. Ces trois perceptions peuvent n'être d'abord que passives (lorsqu'elles s'offrent à l'esprit sans aucun acte de sa part, et alors elles ne sont qu'une simple sensation), et devenir actives par l'attention, alors elle est une pensée, et raisonnement par l'expression.

Autre exemple. Si l'esprit, se ressouvenant que la toise est plus grande que le pied, voit un pied et un pouce ; comme il ne peut voir ces deux derniers objets sans appercevoir le pied plus grand que le pouce, il voit nécessairement l'idée toise plus grande que

l'objet pouce. Or, dès qu'il ne voit l'idée toise plus grande que l'objet pouce, que parce que, voyant l'objet pied plus grand que l'objet pouce, il se rappelle que la toise est plus grande que le pied, c'est un raisonnement. Cependant, si cette vue des rapports de grandeur qui sont entre l'idée toise et les deux objets pied et pouce, s'offre d'elle-même à l'esprit sans aucun acte de sa part, comme il arrive à tous ceux qui ne sont pas fort bornés, dont la vue de l'esprit peut embrasser plusieurs objets à-la-fois, ce n'est encore qu'une simple perception, perception passive, c'est-à-dire, une simple sensation. Mais si cette perception est la suite d'une sensation attentive, comparative, &c. alors elle est active, et elle est une pensée; et si l'esprit se rend compte ou aux autres des rapports de grandeur qu'il apperçoit entre ces trois objets ou idées, c'est un raisonnement. Or, tout raisonnement est implicitement ou explicitement composé de trois jugemens énoncés par trois propositions :

La toise est plus grande que le pied,
Le pied est plus grand que le pouce;
Donc la toise est plus grande que le pouce.

Tout raisonnement qui prend cette forme s'appelle *sillogisme*.

Au sujet des jugemens et des raisonnemens, faisons une remarque. Un cheval passe; puis-je dire, voilà un cheval, ou cet animal est un cheval, avant d'avoir fait ce raisonnement? l'animal qu'on m'a dit être un cheval, avoit telle forme, telle figure, telle allure; or, l'animal que je vois a la même forme, la même figure, la même allure; donc l'animal que je vois est un cheval.... Je ne puis le penser. Car il est évident que si je n'eusse jamais vu de cheval, si on ne m'avoit pas dit qu'un tel animal ayant telle forme, telle figure, telle allure, s'appeloit un cheval, et si enfin je n'avois comparé l'animal que je viens de voir, avec l'idée archetipe, exemplaire, mais non abstraite, ce que je prie de remarquer, que je me suis faite du cheval, je n'aurois pu penser voir un cheval. Cela est évident. D'où il faut conclure que beaucoup de nos jugemens sont dans la réalité des conclusions de raisonnemens. Ces raisonnemens sont bien rapides, mais ils n'en sont pas moins tout formés dans notre entendement, avant leur énoncé. Combien donc l'habitude de penser, de raisonner donne de vélocité à notre entendement! Elle est si grande, que l'esprit ou l'ame n'a pas plus de conscience de ces sortes

de raisonnemens, qu'il croit n'être que des jugemens, qu'il n'a conscience de la perception de toutes les lettres qui composent les mots, les phrases, qui, à une lecture rapide, ont cependant ému son cœur d'un sentiment vif, intéressant et profond. Cet exemple prouve qu'une infinité de raisonnemens peuvent n'être d'abord que de pures perceptions passives, de simples sensations, ainsi que nous venons de le dire : ce qui arrive toutes les fois que l'esprit ne fait aucun acte pour les former, qu'ils ne sont la suite d'aucune attention, d'aucun examen, d'aucune comparaison, mais qu'ils s'offrent d'eux-mêmes à l'esprit.

Remarque. Par ce que nous venons de dire, il est évident que l'attention est la première opération de l'ame, sans laquelle toutes les autres ne pourroient avoir lieu : ou pour mieux dire, l'attention est la seule, puisque discerner, penser, comparer, juger, raisonner, ne sont que l'attention même, qui, selon qu'elle est plus ou moins vive, plus ou moins soutenue, prend les noms de discernement, de pensée, de comparaison, de jugement, de raisonnement. D'où on doit conclure qu'il est de la plus haute importance de s'accoutumer de bonne heure à

maîtriser son attention, à pouvoir la fixer long-temps sur le même objet ou sur plusieurs objets à-la fois : seul moyen de former des liaisons d'idées justes, d'acquérir des notions vraies, et de se remplir de connoissances estimables et profondes qui puissent être un guide sûr et fidèle dans toutes les occurrences de la vie ; et encore seul moyen d'étendre son esprit, de lui donner de la profondeur, en le rendant capable d'embrasser d'un coup-d'œil une longue suite de raisonnemens. Cette opération de l'ame est très-difficile dans la première jeunesse, où tous les objets par leur nouveauté, attirant également l'attention, la rendent légère, voltigeante, et ne lui permettent pas de se fixer long-temps sur le même objet. Mais l'amour de la vertu, du vrai savoir, le desir de se rendre digne de tout emploi, et d'échapper aux prestiges des charlatans religieux et autres, surmontent ces difficultés, et en font enfin une habitude, qui, par les jouissances et les avantages qu'elle procure, récompense amplement des peines passées et oubliées.

Reste donc à prouver que la mémoire, l'imagination et tous ses effets, tels que com-

poser et décomposer ou analyser, ne sont que de simples sensations.

Or, la mémoire est passive ou active. La mémoire passive est des sensations d'idées ou de pensées, que les circonstances et leurs liaisons font éprouver fortuitement : et la mémoire active est des sensations attentives d'idées, que les circonstances et leurs liaisons mises en jeu, par l'attention, font éprouver.

Quant à l'imagination, elle a dans notre langue deux acceptions différentes. 1°. Elle est la mémoire passive ou active revêtissant les idées de couleurs aussi vives, aussi terminées que celles que revêtent les objets mêmes dont elles sont les images : en sorte que, quoiqu'elle ne soit que sensations d'idées, ces sensations sont égales, ou presque égales à des sensations d'objets comme dans les rêves, les délires, et comme les ont vraisemblablement tous les hommes de génie, les grands poètes, les grands peintres et autres, dont l'imagination fortement exaltée voit les objets absens comme présens. 2°. Elle est cette faculté morale de l'homme qui analyse une idée, une notion en ses parties composantes, ou qui compose une idée, une notion, un composé enfin de plusieurs idées ou notions.

Pour exposer facilement comment cette dernière faculté de l'entendement n'est qu'une sensation comme toutes les autres, je me représente un peintre vis-à-vis l'esquisse d'un tableau qu'il veut finir. Il la regarde : sensation caractérisée par un objet. Cette sensation l'intéresse vivement, lui fait grand plaisir. Cet intérêt, ce plaisir prolongent sa sensation et la rendent attentive. Cette sensation attentive, soutenue, lui fait sentir, appercevoir à-la-fois plusieurs objets intéressans renfermés dans le champ du tableau. Or, ces objets intéressans, vus à-la-fois, attirent son attention tantôt sur l'un, tantôt sur l'autre : sensations examinantes, discernantes, comparantes. Ces sensations attentives, portées tantôt sur un objet, tantôt sur un autre, et ramenées du dernier sur le premier, et toujours par l'intérêt, le plaisir, lui font nécessairement sentir des rapports entre eux. Enfin ces sensations examinantes, comparantes lui font appercevoir, sentir désagréablement un arbre, une mazure rétrécissant le champ du tableau, couvrant un vaste espace qui flatteroit la vue : et il les retranche (décomposition, analyse). Sa vue attirée par d'autres objets, la sensation attentive, exa-

minante, comparante, animée par le vif intérêt que lui donne son ouvrage, lui fait voir un homme dont l'attitude, la position lui plaisent, mais faisant un mauvais effet par son isolement : cet effet et la liaison des idées lui offrent l'idée d'un animal, d'une chèvre, d'un chien, ou d'un buisson pour grouper avec cet homme : et il les ajoute à son tableau (composition), &c. Eh bien ! l'imagination analysante, composante, ne fait sur une ou plusieurs idées ou notions, que ce que ce peintre vient de faire sur des objets. Elle travaille de même ces idées ou notions, retranchant, divisant, analysant, ajoutant, composant, et toujours d'après des sensations attentives d'idées, que les circonstances et la liaison des idées offrent, selon l'intérêt que prend à son idée ou notion fondamentale l'homme qui imagine.

Plaçons ici quelques définitions qui ne me paroissent pas indifférentes. Une définition bien faite, est bien souvent la solution d'une difficulté.

Avoir *conscience* d'une perception, c'est s'appercevoir, sentir, qu'on a une telle perception. Mille et mille perceptions passives sont ou si foibles, ou si rapides, ou enfin si fugitives, qu'elles sont comme nulles pour

celui qui les a eues, c'est-à-dire qu'elles sont totalement oubliées si-tôt qu'elles cessent. Alors on dit de ces perceptions qu'on n'en a point eu conscience : non qu'on veuille dire par-là que ces perceptions n'ont pas été senties, ce qui seroit absurde, contradictoire; mais que l'instant d'après, l'on est comme si on ne les avoit pas eues ; qu'on ne s'en souvient nullement. D'où avoir conscience d'une perception, c'est s'appercevoir, sentir au moins pendant un instant, qu'on a une telle perception.

Une *pensée* est toute perception *active* ; soit que cette perception soit attentive, soit qu'elle considère, examine, compare, juge, raisonne ou forme une suite de jugemens, de raisonnemens. Ce mot a encore une autre acception, dans cette phrase : « Qu'avez-vous dans la pensée ? » il signifie *entendement*.

Comme pour la facilité de nous exprimer, de rendre nos pensées, nos sentimens, nous avons analysé la sensation, que nous l'avons considérée sous trois aspects, perception, volonté, sentiment (chapitre Ier), quoiqu'elle soit toujours une, simple, indivisible, qu'elle soit toujours indivisément et à-la-fois perception, volonté et sentiment ;

de même et pour les mêmes raisons, nous avons considéré cette partie de nous-mêmes, que nous regardons comme le soutien de la sensation, et que nous avons nommée *esprit, ame*, sous trois points de vue différens, que nous avons fait correspondre aux trois aspects de la sensation, quoique ce soutien, cet esprit, cette ame dont nous ne connoissons ni la nature ni l'essence (1), soit toujours un, simple, indivisible quant à sa manière d'agir et de pâtir. Ces trois points de vue, nous les avons nommés *entendement*, ou *esprit*, *volonté* et *cœur* ou *ame*. Tout ce qui appartient à la *perception*, raisonnement, jugement, perception, attention, mémoire, imagination, intelligence, sagacité, génie, bêtise, stupidité, etc. fait partie de l'*entendement* ou *esprit*. Les desirs, la volonté et toutes leurs ramifications, comme incertitude, balancement de l'ame, et les passions prises pour des volontés absolues qui excluent toutes autres, sont regardés comme du ressort de la *volonté*, et nous

(1) *Essence*. C'est ce premier principe, cette base, ce soutien des qualités qui font qu'une chose est telle, et non une autre; nous ne connoissons l'essence d'aucune chose.

avons fait du *cœur* ou *ame*, le siége des sentimens et des passions regardés comme sentimens exaltés. Ainsi dans notre langage le mot *esprit* a plusieurs acceptions : il signifie le soutien de la sensation et tout ce qui a rapport à l'entendement ; comme le mot *ame* signifie le soutien de la sensation et le siége du sentiment.

Je le répète, dans la métaphysique de l'homme, je ne vois que trois questions dont la solution importe essentiellement au bonheur de l'humanité. De ces solutions sortent des principes, et par une induction facile, des vérités, qui, les uns, les autres, doivent servir à l'homme de flambeau dans tout le cours de sa vie. Quiconque pense et s'estime assez pour ne vouloir pas se laisser mener comme le commun des hommes par des folies, des sottises, des absurdités souvent atroces et sanguinaires, doit, par des méditations profondes, s'approprier tellement ces principes et ces vérités, qu'ils soient sans cesse présens à son esprit, et fassent pour ainsi dire partie de son être.

Le premier de ces principes nous apprend qu'il n'y a point d'idées, de notions ou de pensées innées ; que les unes et les autres nous viennent toutes par la voie de nos sens.

Cette vérité, que Locke a si bien démontrée, nous empêche de prendre des chimères pour des réalités, et nous fait reconnoître les piéges que le charlatanisme, religieux et autres tend, à la simplicité ignorante et crédule.

Le second nous convainc que l'homme est un être nécessaire, nécessité en tout ce qu'il fait, soumis à la fatalité en toutes ses déterminations et actions, comme tous les autres êtres de la nature. Vérité de la plus haute importance pour la conduite des hommes, et sur-tout des législateurs, des souverains, de tous ceux enfin qui peuvent avoir quelqu'influence sur le sort de leurs pareils.

Le troisième enfin nous éclaire sur l'existence de Dieu; il nous apprend au moins que, s'il existe un Dieu, cet être tranquille au haut du ciel ne peut avoir aucune influence sur les choses d'ici bas, ni même avoir aucun rapport avec l'homme. Vérité qui, en dissipant les fantômes effrayans de la religion, ramène le calme et la paix dans l'ame de ceux qui en étoient tourmentés; vérité qui épure la morale, en la purifiant de tout ce que les prêtres y ont ajouté de céleste, et en la ramenant à sa vraie source,

la nature, le cœur de l'homme; vérité qui simplifie les actions des hommes, en faisant cesser cette lutte continue et pénible entre ce que leur prescrivent les événemens de cette vie, et ce que leur ordonnent les préceptes de leur religion; vérité qui rend à l'homme toute sa force et sa grandeur, en le délivrant d'un joug erroné, inutile et accablant, et qui, en lui rendant tous ses moyens, tant physiques que moraux, lui permet de les tourner tout entiers, et sans aucune distraction vers la terre, où sont, et non dans le ciel, toutes les causes de ses maux et de ses plaisirs, ainsi que tous les moyens de prévenir ou de guérir les uns, et de se procurer ou d'augmenter les autres.

Mais pour parvenir à une parfaite connoissance de ces vérités, il est absolument nécessaire de bien comprendre, de bien saisir l'analyse de la sensation, et de bien connoître les trois parties de cette analyse; et encore, à cause des préjugés de maints auteurs, d'être bien convaincu que l'esprit ne peut voir que des objets, des idées individuelles, singulières ou exemplaires, et non des abstractions. Or, nous osons nous flatter d'avoir répandu une grande lumière sur tous ces sujets.

Cependant, il est une quatrième vérité qu'il importe encore beaucoup à l'homme de connoître : savoir, qu'en tout temps, en tous lieux, la nature est toujours semblable à elle-même, qu'elle ne se dément jamais ; que telle on l'a vue, mais bien vue, telle on la verra toujours. Mais cette vérité n'est point du ressort de la métaphysique, ni soumise au raisonnement. L'expérience des siècles passés et nos observations, jointes à la réflexion, et appuyées sur ces grands principes, savoir : que les mêmes causes produisent nécessairement les mêmes effets, que les mêmes effets sont nécessairement produits par les mêmes causes, et que toute cause a d'abord été effet, peuvent seules en convaincre. Mais pour bien voir la nature, il faut un esprit sain non gangrené de la croyance d'un Dieu. La crainte de déplaire à cet être tout-puissant, inconnu, dont les voies ne sont pas les nôtres, dont la justice diffère de la nôtre, fait voir la nature telle que nos bonnes, nos instituteurs, nos prêtres, veulent que nous la voyions. Aux objections que leur fait notre esprit, étonné ou révolté des merveilles qu'ils nous racontent : *Dieu peut tout, Dieu l'a voulu ainsi*, sont les réponses qu'ils nous font.